موقف الرازي من آيات الصفات في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)

دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تقديم

معالي الشيخ صالح بن فوزان الفوزان

فضيلة الشيخ عبد الرحمن الصالح المحمود

فضيلة الشيخ د. عبد الله بن عمر الدميجي

إعداد

سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري

الجزء الثاني

مكتبة دار الحجاز

للنشر والتوزيع

موقف الرازي من آيات الصفات

في

تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)

دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

دار الكتب والوثائق القومية
الشئون الفنية
إدارة الإيداع القانوني

عنوان المصنف: موقف الرازي من آيات الصفات في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)
إعـــــداد: سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري
رقم الإيداع: ٢٥٢٢٢ / ٢٠١٤
الترقيم الدولي: ٩-٨٠-٥٢٣٢-٩٧٧-٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ

مكتبة دار الحجاز
للنشر والتوزيع

الإدارة والمبيعات جوال ٠٠٩٦٦٥٦٧٣٣٣٤١٧ - ٠٠٢٠١١١٦٨٩٩١٠٠ - ٠٠٢٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣
الإسكندرية - ١٧٥ ش طيبة سبورتنج بجوار مسجد الصديق هاتف: ٠٣/٥٤٦١٥٨٣ - جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥١
القاهرة - ٦ ش المدرسة متفرع من ش البيطار - خلف الجامع الأزهر الشريف - هاتف: ٠٢/٢٥١٠٧٤٧٢
جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥٠ - فاكس: ٠٠٢/٠٢٢٦٦٣٣٦٧٨
البريد الإلكتروني: dar_alhijaz@hotmail.com

موقف الرازي من آيات الصفات في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)

دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تقديم

معالي الشيخ صالح بن فوزان الفوزان

فضيلة الشيخ عبد الرحمن الصالح المحمود

فضيلة الشيخ د/ عبد الله بن عمر الرميحي

إعداد

سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري

الجزء الثاني

مكتبة دار الحجاز

للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

المبحث السابع

اتجاهات الرازي في نصوص الصفات

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: اتجاه الإثبات.

المطلب الثاني: اتجاه التأويل.

المطلب الثالث: اتجاه التفويض.

المطلب الرابع: اتجاه التوقف.

تمهيد

قد رصد بعض الباحثين المحققين من المطلعين على المقالات والمذاهب اتجاهات مختلفة لدى أهل القبلة، حيال نصوص الصفات، وذلك بواسطة التتبع والاستقراء.

فجاءت الاتجاهات كالآتي:

١ - اتجاه الإثبات.

٢ - اتجاه التمثيل.

٣ - اتجاه التأويل.

٤ - اتجاه التوقف والسكوت.

٥ - اتجاه التفويض(١).

ويمكن أن يعتبر الاتجاه الثاني (اتجاه التمثيل) من الأدلة والشبهات العقلية التي اعتمد عليها النافون لصفات الله تعالى، ومنهم الرازي، وهذا ما سبق إيضاحه في أثناء الحديث عن الشبهات العقلية التي اعتمد عليها المتكلمون والرازي في الصفات(٢).

---

(١) ينظر: الخطط المقريزية: للمقريزي، (٣/ ٣١٦)؛ والنصيحة في صفات الرب جلا وعلا: أحمد الواسطي، ص٩؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١١٣ - ١١٧)؛ و(١٦/ ٣٩٨ - ٣٩٩)؛ ومذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: أحمد القاضي، ص٧٤ - ٧٨.

(٢) يراجع: المبحث الرابع: الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي في الصفات الإلهية: من هذا الفصل.

فبقي من هذه الاتجاهات اتجاه الإثبات، والتأويل، والتوقف، والتفويض، وهذه هي مجمل الاتجاهات السائدة لدى أهل القبلة عموما حيال نصوص الصفات.

فما هي اتجاهات الرازي على وجه الخصوص، لأن الحديث في هذا البحث منصب عنه؟.

وهذا ما سأوضحه في مطالب هذا المبحث للإجابة عن هذا السؤال.

المطلب الأول
اتجاه الإثبات

أولًا: التعريف بالاتجاه:

إثبات الصفات إثبات بلا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل[(١)]، يقول ابن تيمية: (من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يجري ظاهر اسم العليم، والقدير، والرب، والإله، والموجود، والذات، ونحو ذلك، على ظاهرها اللائق بجلال الله، فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوق إما جوهر محدث أو عرض قائم به، فالعلم، والقدرة، والكلام، والمشيئة، والرحمة، والرضا، والغضب، ونحو ذلك في حق العبد أعراض، والوجه، واليد، والعين في حقه أجسام، فإذا كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما وقدرة، وكلاما ومشيئة، وإن لم يكن ذلك عرضا، يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين، جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجساما، يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين)[(٢)].

ثانيًا: الإشارة إلى هذا الاتجاه من كلام الرازي:

أثبت الرازي بعض الصفات الإلهية على وجه الجملة، فمن الصفات الذاتية التي أثبتها الوحدانية، والحياة، والعلم، وعلو القهر والقدرة، والإلهية، والربوبية، ووصفه تعالى بأنه الحق، وأنه المؤمن، والصمدية، والقوة،

---

(١) ينظر: النصيحة في صفات الرب جل وعلا: للواسطي، ص٩.

(٢) مجموع الفتاوى، (٥/ ١١٣).

والملك، والغنى، والعزة، والسلام والجبروت.

ومن الصفات الاختيارية التي أثبتها السمع والبصر، والقدرة، والإرادة، والخلق، والحكمة، والكرم، والرزق.

ثالثًا: نقد اتجاه الإثبات عند الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

وافق الرازي أهل السنة والجماعة من حيث الجملة حينما أثبت بعض الصفات الإلهية الذاتية والاختيارية.

إلا أنه خالفهم، فهو إما أنه يثبت الصفة إلا أنه يخالف السلف في إثبات حقيقتها ومفهومها كالوحدانية.

وإما أن يثبت الصفة إلا أنه يخالف السلف في طريق إثباتها لله تعالى كصفة الحياة.

وإما أن يثبت الصفة إلا أنه يخالف السلف من حيث تجددها، فهو يثبت الصفة على أنها صفة ذاتية، لا تجدد فيها ولا تعلق لها بمشيئة الله تعالى، كصفة العلم، والسمع والبصر والقدرة والإرادة والخلق والحكمة والكرم والرزق والإحياء والإماتة.

وإما أن يثبت جزءً من معنى الصفة كصفة العلو، حيث أثبت فقط علو القدر والقهر، ونفى علو الذات فهو بهذا مخالف للسلف.

وإما أن يثبت الصفة إلا أنه يخالف السلف في إيضاح معناها كالقوة، والعزة.

وبمشيئة الله تعالى سيأتي مزيد إيضاح وبيان لموقف الرازي من الصفات الإلهية ونقده في طيات مباحث هذا البحث.

المطلب الثاني
اتجاه التأويل

أولًا: التعريف بالاتجاه:

وسيكون ذلك بإيضاح معنى التأويل في اللغة والشرع.

التأويل في اللغة: التأويل مصدر أول يؤول، وفي اشتقاقه قولان(١):

١ - أنه مشتق من آل يؤول أَوْلاً، ومآلاً أي: عاد ورجع، ويقال: أَوَّل الكلام تأويلا: دبره وقدره وفسره، وقيل إن أصله من المآل وهو العاقبة والمصير، ويقال: آله يؤوله أَوْلاً إذا أصلحه.

٢ - أنه مشتق من الإيالة وهي السياسة فكأن المؤوِّل للكلام يسوسه ويضعه موضعه، يقال: آل الرجل رعيته يَؤولها إذا أحسن سياستها(٢).

التأويل شرعًا: يطلق السلف لفظ التأويل، ويريدون به أحد المعنيين السابقين في اللغة العربية، وهي العاقبة والتفسير.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان:

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون

---

(١) التأويل النحوي في القرآن الكريم: د/ عبدالفتاح الحموز، (١/ ١٢).

(٢) ينظر: معاني القرآن: للفراء، (١/ ٣٨٠)؛ ومجاز القرآن: لأبي عبيدة، (١/ ٨٦ - ٨٧)؛ والكامل: للمبرد، (٣/ ١٠٩)؛ وجمهرة اللغة: لابن دريد، (٣/ ٤٨٢)؛ وديوان الأدب: للفارابي، (٤/ ١٩٩)؛ وتهذيب اللغة: للأزهري، (١/ ٤٣٧)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (١/ ١٦٠)؛ والصحاح: للجوهري، (٤/ ١٦٢٧)؛ والمفردات: للراغب الأصفهاني، ص٣٨٠.

التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا، أو مترادفا.

والمعنى الثاني في لفظ السلف: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به)(١).

والفرق بين معنيي التأويل هنا: أنه بالمعنى الأول يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان، والكتاب له الوجود الذهني واللفظ الرسمي.

أما التأويل بالمعنى الثاني فهو نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلية، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون التأويل من باب الموجود العيني الخارجي، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون التأويل من باب الموجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها(٢).

فتأويل الكلام في عرف السلف يراد به إما تفسير الكلام وبيان المراد به، وإما ما يؤول إليه الكلام، وهو حقيقة ما يرجع إليه، فإن كان الكلام خبرا كان تأويله نفس وقوع المخبر به في الخارج، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك، هو الحقائق الموجودة نفسها، لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه في اللسان.

وأما إن كان الكلام إنشاء، فإما أن يكون أمرا أو نهيا، فتأويل الأمر فعل

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٣/ ٢٨٨ - ٢٨٩).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٣/ ٢٨٩).

المأمور به، وتأويل النهي ترك المنهي عنه[١].

وهذا الاستعمال للتأويل في الشرع متوافق مع ما جاءت به لغة العرب، كما سبق ذِكْره في التعريف اللغوي للفظ التأويل، وأنه لم يرد عن السلف استعماله في معنى مغاير لذينك المعنيين[٢].

ومما ينبغي أن يعلم أن تخصيص اللفظ بقصره على بعض أفراده دون بعض يعد تأويلا، فالتخصيص طريق من طرق التأويل، وكذلك تقييد المطلق يعد تأويلا[٣].

ثانيًا: الإشارة إلى هذا الاتجاه من كلام الرازي:

لقد ظهر مصطلح التأويل عند المتأخرين من الأصوليين والمتكلمين والفلاسفة ونحوهم، بمعنى يختلف عن معناه عند السلف، بل ويختلف عن معناه في اللغة العربية.

وقد تعددت التعاريف للتعبير عن معنى التأويل بمصطلح المتأخرين، إلا أنه مع تعددها واختلاف ألفاظها إلا أن معناها واحد.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٣٥- ٣٦)؛ و(١٣/ ٢٨٩)؛ وبيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٣٤ - ٢٣٥)؛ ونقض المنطق، ص٥٧ - ٥٨؛ ودرء التعارض، (١/ ١٤، ٢٠٦ - ٢٠٧)؛ (٥/ ٢٣٤)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ١٧٧ - ١٧٨٩)؛ (٣/ ٩٢٢ - ٩٢٣).

(٢) ينظر: أدلة استعمال التأويل بمعنى التفسير في كلام الشارع وكلام السلف في كتاب: التأويل عند الأصوليين: لعبد المحسن الريس، ص٦٥ - ٦٧؛ ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: عثمان حسن، (٢/ ٥٢٢ - ٥٢٥).

(٣) ينظر: المستصفى: للغزالي، (١/ ٣٨٧)؛ والتأويل عند الأصوليين: لعبدالمحسن الريس، ص٢١٩؛ و٣١٣ - ٣١٦.

(وهو صرف المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لقرينة تمنع إيراد المعنى الراجح)[١].

أي صرف معاني نصوص الكتاب والسنة التي تخالف مذهب المتكلمين من معتزلة وأشعرية إلى معاني تتفق مع مذهبهم، فيصرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه.

ثم إن أي نص من نصوص الكتاب والسنة إن خالفت مذهب المتكلمين معتزلة وأشاعرة فهي في نظرهم تحتاج إلى تأويل، حتى تتفق مع النصوص الأخرى التي تؤيد مذهبهم، فيكون التأويل في حينها واجبا وأمرا لا بد منه، بشرط أن يتفق مع أدلتهم العقلية.

والرازي متفق مع المتكلمين في تعريفه للتأويل[٢]، إلا أن موقفه اتسم بالاضطراب إزاء اتجاه التأويل، فهو يضعف اتجاه التأويل عندما يرجح اتجاه التفويض[٣]، وأخرى يرتضي الاتجاهين[٤]، . . . .

---

(١) ينظر لمعنى التأويل عند المعتزلة في: الكشاف: للزمخشري، (٢/ ٢٤٢، ٣٦٠)؛ وشرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٢٢٦ - ٢٢٨؛ ٢٤٥؛ ٤٧٦؛ ٦٥٦ - ٦٥٧؛ ٦٧٨. وعند الأشاعرة في البرهان: للجويني، (١/ ٥١١)؛ والمستصفى: للغزالي، (١/ ٣٨٧)؛ والإحكام: للآمدي، (١/ ٥٣)؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٥٥)؛ (١٣/ ٢٩٦)؛ (١٦/ ٤٠٨)؛ والصفدية، (١/ ٢٨٩)؛ ودرء التعارض، (٥/ ٢٣٥، ٢٨٢)؛ والصواعق لمرسلة: لابن القيم، (١/ ١٨٧؛ ٢١٥).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٤؛ ج٧، ص١٦٩ - ١٧٠؛ والمحصول في علم الأصول، (١/ ٣/ ٢٣٢)؛ أساس التقديس، ص٢٣٩.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٩ - ١٧٠.

(٤) وهذا كما في صفة القبض، واليمين، والاستواء، والمجيء والإتيان، واليد. وسيأتي ذكره عند مباحث هذه الصفات.

وثالثة يسلك ويرتضي اتجاه التأويل(١).

والرازي اتخذ المجاز مطية ومبرراً للتأويل، فمما لا شك فيه أن المجاز هو أحد طرق التأويل، بل إن التأويل كله راجع إلى المجاز، وفي هذا يقول الرازي: (صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز، إلا عند قيام الدليل المعارض)(٢).

ولقد كان للقول بالمجاز أثر كبير في تحريف كثير من النصوص الشرعية عن معانيها الحقيقية، سواء فيما يتعلق بالأسماء والصفات أو غيرها.

ولقد لجأ المتكلمون إلى القول بالمجاز في نصوص الأسماء والصفات لتحريفها، وذلك إذا عجزوا عن الطعن في أصل ثبوت تلك الأسماء والصفات عن طريق التكذيب والتشكيك في الأسانيد التي نقلت بها(٣).

(وبهذا الباطل - القول بالمجاز - توصل المعطلون إلى نفي صفات الكمال والجلال الثابتة لله تعالى في كتابه وسنة نبيه ﷺ بدعوى أنها مجاز، كقولهم في استوى: استولى، وقس على ذلك غيره من نفيهم صفات عن طريق المجاز)(٤).

فالقول بالمجاز هو أحد المطايا التي استخدمها المتكلمون من معتزلة(٥)

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٤١؛ ومج١١، ج٢١، ص٧، ج٢٢، ص٢٠٦؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢١٥.

(٢) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٤٥؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٤ - ١٥.

(٣) ينظر: ضوء الساري: لابن شامة، ص١٠٦؛ وفلسفة المجاز: لطفي عبد البديع، ص٤٦.

(٤) مذكرة أصول الفقه: محمد الأمين الشنقيطي، ص٨٥.

(٥) ينظر: تنزيه القرآن عن المطاعن: للقاضي عبد الجبار، ص١٦؛ وص٣٥٣؛ ومتشابه القرآن، ص٢٣٠ - ٢٣٢؛ ٦٦٣؛ والكشاف: للزمخشري، (٤/ ١٧٤).

وأشاعرة[١] ومن نهج منهجهم، لتحريف حقائق أسماء الله وصفاته عن معانيها الصحيحة، والرازي اعتمد على هذا في كثير من الصفات الإلهية، كصفة الحكمة، والقبض والبسط، واليمين، والأصابع، والقرب، والاستواء، والمحبة، والرحمة، والاستماع، والنظر، والشكر، والفتح، والصمدية، والإحاطة، والمجيء والإتيان، والمعية، والغضب، والأسف، والمقت، والكره، والسخط، والرضى، والإحياء والإماتة، والخلق، والكرم، والقوة، والعين، واليد، والعلو، والساق، والإحاطة، والملك، والسعة، والنور، والكبر، والوجه، والعظمة.

كما أن الرازي يتفق مع المتكلمين في أنه لابد من دلائل عقلية قاطعة حتى يصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المجاز، حيث يقول: (صرف الآيات عن ظواهرها بمقتضى الدلائل العقلية جائز)[٢]؛ ويقول: (إذا أقمنا الدلائل القاطعة - أي العقلية - على أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما فحينئذ يجب صرف اللفظ إلى المجاز)[٣].

فالدلائل العقلية القاطعة في حد زعمه وهي شبهاته التي اعتمد عليها إن خالفها النص كان لابد من تأويله.

وله مبرر آخر للتأويل وهو التعارض بين ظواهر النصوص على حد زعمه، ففي حينها لابد من التأويل، وإلا وقع الإنسان في الشك وفي هذا يقول: (من كان غير

---

(١) ينظر: المواقف: للإيجي، ص٢٩٨؛ والتمهيد: للاسنوي، ص٤٧؛ والبرهان: للزركشي (٢/ ٢٦١)؛ والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: للعز بن عبد السلام، ص١٠٤ - ١١١.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٨٠.

(٣) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٩٤.

عارف بالتأويلات وقع في الكفر والبدعة، لأن ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما تكون متعارضة، فإذا لم يعرف الإنسان وجه التأويل فيها وقع في قلبه أن هذا الكتاب ليس بحق، أما إذا عرف وجه التأويل طبق التنزيل على التأويل، فيصير ذلك نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء)(١).

ومن مبرراته أيضًا في إيجاب التأويل وجود الدليل المعارض، حيث يقول: (صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند قيام الدليل المعارض)(٢) ويعني به المعارض العقلي.

ويمكن إرجاع وإجمال هذه الأسباب والمبررات التي اتخذها الرازي والمتكلمون وسيلة لتأويل كثير من نصوص الصفات الإلهية إلى ما يلي:

١ - زعمهم إيهام النصوص ما لا يليق بالله.

فزعم الرازي وأمثاله من المتكلمين أن ظاهر نصوص الصفات يوهم التشبيه والتجسيم والتركيب، وما هو من صفات المخلوقين، ولابد من تنزيه الله عن هذا كله، فآثروا تأويل النصوص على تكذيبها.

وفي حقيقة الأمر أن الرازي وأمثاله من المتكلمين لم يفهموا من نصوص الصفات إلا ما يشبه صفات المخلوقين، وهذا سبقت الإشارة إليه في أثناء الحديث عن الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي في الصفات الإلهية(٣).

وهذا من أعظم أسباب التأويل عند أهل الكلام(٤).

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٩٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٤٥.

(٣) يراجع المبحث الرابع: الشبهات العقلية، من هذا الفصل ص٢١٩ وما بعدها.

(٤) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٦)؛ ودرء التعارض: لابن تيمية، (٧/ ٩٥).

٢ - توهم مخالفة النصوص للعقل.

انطلاقا من مبدأ الغلو في تعظيم العقل، وجعله حاكما وفيصلا فيما يثبت وينفى من الشرع، فإن الرازي والمتكلمين جعلوا من قواعد مذهبهم وجوب تأويل كل نص يتعارض ظاهره مع العقل بزعمهم، فهم حين ينظرون في نصوص الشرع يجعلون نظرهم عقليا بحتا، فما وافق عقولهم من تلك النصوص قبلوه، لا لأن الشرع أتى به فحسب، بل لأنه وافق عقولهم، وما خالف عقولهم فإما أن يبطلوه وإما أن يؤولوه، أو يفوضوا معناه[١].

وهذا سبقت الإشارة إليه في مبحث العلاقة بين العقل والنقل[٢].

والمقصود أن الرازي وأهل الكلام لما جعلوا عقولهم أصلا يحاكمون الشرع إليه لم يترددوا في تأويل كل نص لم تستسغه عقولهم ولم تدركه بصائرهم، ولم تتحمله أفئدتهم المليئة بالأهواء والشبهات[٣].

٣ - توهم التعارض بين بعض النصوص.

من أسباب التأويل عند الرازي والمتكلمين ظنهم تعارض النصوص واختلافها، فيلجئون إلى التأويل بدلا عن الجمع الممكن، وإعمال جميع النصوص على وجهها الصحيح، فيزعمون أنهم لجئوا إلى التأويل للتوفيق

---

(١) ينظر: معارج الوصول: لابن تيمية، ص٤؛ ومنهج التأويل في الفكر الصوفي: نظلة الجبوري، ص٤٣.

(٢) يراجع: المبحث الخامس: العلاقة بين العقل والنقل، من هذا الفصل.

(٣) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٥٠٩).

بين النصوص المتعارضة[١].

فالرازي وأهل الكلام يأخذون من النصوص ما يوافق مذهبهم، أما ما عارض هذه النصوص التي يأخذون بها فإنهم يسارعون إلى تأويله، ليوافق قولهم أو يكذبونه إن استطاعوا إلى ذلك سبيلا ولم يتمكنوا من تأويله، دون أن يحاولوا الجمع بين النصوص والأخذ بها جميعا.

٤ - القول بالمجاز في نصوص الصفات.

عند تأمل تعريف التأويل عند المتكلمين والمتأخرين من علماء اللغة تظهر الصلة الوثيقة بينه وبين المجاز، إذ المجاز أحد طرق التأويل، فحقيقة التأويل وجوهره حمل النص على معناه المجازي لا الحقيقي، وإقرار النص على ظاهره اعتقادا أو عملا كما يتنافى مع تأويله يتنافى كذلك مع حمله على المجاز، فالقول بالمجاز مهما سيق له من حجج دفاعا عنه فيه وخروج على النصوص، وإخلال بما تضمنه من حقائق، وإلا فماذا يعد صرف الألفاظ عن وجهتها إلا القضاء على معناها بالمعنى الذي يقدره المتأول وهو يعلم أنه مغاير لما في الكلام[٢].

فالقول بالمجاز في نصوص الصفات كان نتيجة طبعية لنظرة الرازي والمتكلمين لنصوص الكتاب والسنة وتعاملهم معها، فإنهم لما قرروا في أنفسهم وتصوروا أن حمل النصوص على ظواهرها ومعانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه، استبعدوا الظواهر ولجئوا إلى التأويل، أي حمل النص على ما لا يدل عليه طلبا للتنزيه المتوهم، ويتوجه إليهم سؤال وهو: ما المبرر

---

(١) ينظر: ظاهرة التأويل: أحمد عبد الغفار، ص٨٩.

(٢) ينظر: فلسفة المجاز: للطفي عبد البديع، ص٢٦٨.

الذي يبيح لكم ترك الظاهر الذي نطق به الشارع؟ فهل أنتم أحرص على تنزيه الله من الله ورسوله؟

وجوابهم: أن الشارع لم يرد حقيقة ما تدل عليه هذه النصوص إنما أراد المجاز، هذا هو قانون المجاز الذي يثبت به الرازي وأمثاله من المتكلمين على مختلف فرقهم ويحسبون أنهم بقولهم بالمجاز قد حلوا معضلة التشبيه والتجسيم(١).

تلك هي أهم الأسباب الرئيسة التي جعلت الرازي والمتكلمين يؤولون النصوص عن ظاهرها، وهي في الحقيقة ناتجة عن أصولهم الفاسدة، وقواعد مذهبهم المنحرفة، فالدافع الحقيقي لتأويلهم النصوص هو مخالفتها لآرائهم وأقوالهم وقواعدهم، وهذا في الحقيقة هو الدافع الرئيسي لتأويلات جميع الفرق.

يقول ابن القيم رحمه الله: (وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها، فالعبارة على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب التي ذهبت إليه، والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقروه ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا أولوه)(٢).

ثالثًا: نقد اتجاه التأويل عند الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة حينما استخدم لفظ التأويل بمعناه

---

(١) ينظر: أسرار البلاغة: للجرجاني، ص٣١٩؛ وجناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: محمد لوح، ص٨٢ - ٨٣.

(٢) الصواعق المرسلة، (١/ ٢٣٠ - ٢٣٢).

المبتدع، فصرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه، وما يخالف ظاهره من أجل أن يتفق مع آرائه الاعتقادية ومفاهيمه الكلامية.

كما تأثر الرازي بالمعتزلة في إنكار الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية، كالعلو والاستواء والوجه والعين واليد والأصابع والساق والمجيء والإتيان والنزول والرضى والمحبة والغضب... الخ، فتأثر الرازي بالمعتزلة في قوله بأن نصوص الصفات لابد من صرفها إلى المجاز، فتأولها تأويلا مبتدعا[(١)]، فسلك سبيل من قبله من المتكلمين وحاد عن سبيل المؤمنين.

لذا سيكون الرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: إبطال اتجاه التأويل الذي سلكه الرازي، وهذا سيكون من أوجه:

أولًا: لفظ التأويل من الألفاظ التي دخلها الاشتراك والإجمال بسبب اصطلاحات المتكلمين المحدثة وآرائهم المبتدعة، فقد غير المتكلمون مدلول لفظ التأويل عن معناه الذي دلت عليه اللغة ودل عليه الكتاب والسنة.

إذ أن معنى التأويل الاصطلاحي الذي استخدمه المتكلمون وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله لم يظهر إلا بعد القرون الثلاثة، فلم تذكر معاجم اللغة العربية المتقدمة هذا المعنى الجديد المبتدع، ولم يؤثر عن أحد من علماء السلف هذا المعنى للتأويل الباطل.

وبناء عليه فمعنى التأويل الذي ارتضاه الرازي والمتكلمون أمثاله مخالف لمعنى التأويل المعروف والمعلوم في لغة العرب التي نزل بها القرآن،

---

(١) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٣٢٣ - ٣٢٧).

ومخالف كذلك لمعنى التأويل في الشرع، واصطلاح السلف أهل القرون الأولى.

وليعلم أن ما ورد في معاجم اللغة المتأخرة من إيضاح لمعنى التأويل بمفهومه الخاطئ كالنهاية في غريب الحديث والأثر ولسان العرب، وتاج العروس إنما كان نتيجة لتأثر كثير من علماء اللغة بعلم الكلام واصطلاحاته، كما أن ما وجد في هذه المعاجم اللغوية كان نتيجة نقل عن علماء ليسوا من علماء اللغة، فهم إما فقهاء أو متكلمون أو أصوليون، إضافة إلى هذا كله أن ما وجد في هذه المعاجم كان متأخرا عن عصر رواية اللغة، كما أن كل من ذكر هذا المعنى الباطل للتأويل لم يذكر له شاهدا من كلام العرب، مما يدل على أن التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي المتأخر غير معروف في كلام العرب، وإنما هو اصطلاح حادث، استعمله من استعمله من المتكلمين في أبواب العقيدة لتحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وصفاته(١).

ثانيًا: أن التأويل باصطلاحه المتأخر المحدث الذي ارتضاه الرازي له منهجا لتأويل كثير من نصوص الصفات هذا بعد نفي دلالتها على ثبوت الصفة إذا لم تتوافق مع أدلته العقلية ما هو إلا فكر وافد تسرب إلى الجهمية والمعتزلة

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٤/ ٦٩)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٥/ ٣٨٢ - ٣٨٣)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٢٢٦)؛ وللتوسع ينظر: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة العربية، د/ أحمد عبدالغفار، ص١٦؛ وابن تيمية وموقفه من قضية التأويل: محمد الجلينيد، ص٣٣ - ٣٤؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٣٣٠ - ٣٣٢)؛ وبراءة الأئمة الأربعة عن مسائل المتكلمين المبتدعة: د/ عبد العزيز الحميدي، ص٢٦٠ - ٢٦١؛ وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٤٩٩ - ٥٠٠).

والأشاعرة من المصادر اليهودية والنصرانية، على أيدي فلاسفة من اليهود والنصارى[(١)]. فنفوا كثيراً من الصفات الإلهية وزعموا أنه لابد من تفسيرها تفسيرا مجازيا طبقا لقوانين التأويل التي حددوها، والتي من بينها إمكان التعارض بين العقل والنقل، فيقدم العقل على النقل[(٢)].

فمن سمات أهل الكتاب قسوة قلوبهم وإيثارهم الجدل على العمل، وتحريفهم للكلم عن مواضعه، ونسيانهم لكثير مما ذكروا به، ولقد اتسم كثير من المتكلمين بهذه السمات، ولهذا نجد الحافظ ابن رجب رحمه الله يقف وقفة لطيفة عند قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: ١٣] يقول رحمه الله: (فذكر أن قسوة قلوبهم أوجبت لهم خصلتين مذمومتين:

إحداهما: تحريف الكلم من بعد مواضعه.

والثانية: نسيانهم حظا مما ذكروا به...

وهذان الأمران موجودان في الذين فسدوا من علمائنا، لمشابهتهم لأهل الكتاب:

أحدهما: تحريف، فإن من تفقه لغير العمل يقسو قلبه، فلا يشتغل بالعمل،

---

(١) كفاليو ا الاسكندراني، وسعديا بن يوسف الفيومي، وموسى بن ميمون، وكلمانت الاسكندري، ويوحنا الدمشقي.

(٢) ينظر: قصة الحضارة: ول ديورانت، (١١/ ١٠٣ - ١٠٤)؛ (١٣/ ١٣٢ - ١٣٣)؛ و(١٤/ ٤٤ - ٤٥؛ ١٢٧ - ١٢٩)؛ والموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية: عبد المنعم حفني ص١٢٥؛ وص٣٧١؛ وموسى بن ميمون حياته ومصنفاته: اسرائيل فنسون، عامة الكتاب؛ ودراسات في الفكر الفلسفي: حسام الدين الآلوسي، ص٩٤ - ٩٥؛ وجناية التأويل الفاسد على العقيدة: محمد لوح، ٢٦ - ٣٠.

بل بتحريف الكلم وصرف ألفاظ الكتاب والسنة عن مواضعها، والتلطف في ذلك بأنواع الحيل اللطيفة من حملها على مجازات اللغة المستبعدة ونحو ذلك، والطعن في ألفاظ السنن، حيث لم يمكنهم الطعن في ألفاظ الكتاب، ويذمون من تمسك بالنصوص وأجراها على ما يفهم منها، ويسمونه جاهلا أو حشويا وهذا يوجد في المتكلمين في أصول الديانات وفي فقهاء الرأي، وفي صوفية الفلاسفة والمتكلمين.

والثاني: نسيان حظ مما ذكروا به من العلم النافع، فلا تتعظ قلوبهم، بل يذمون من تعلم ما يبكيه ويرق به قلبه، ويسمونه قاصا...)(١).

ومن خلال هذا المعنى الاصطلاحي المتأخر لمعنى التأويل اجترأت الفرق الباطنية على نصوص الوحيين، وزعمت أن لظاهر الشريعة ونصوص الكتاب والسنة باطنا، وحرفوا الظاهر إلى ما يوافق معتقداتهم وآرائهم الباطلة مستغلين في ذلك هذا المعنى الحادث للتأويل.

والصلة وثيقة والشبه كبير بين معتقدات الفرق الباطنية والشيعة وبين هذا المعنى للتأويل، لاسيما إذا علمنا أن هناك أثرا يؤمن به الشيعة ويشيع في كتبهم وهو أن لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل(٢).

---

(١) فضل علم السلف على الخلف: لابن رجب، ص٥١ - ٥٢.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق: للبغدادي، ص٢٩٤ - ٢٩٧؛ وفضائح الباطنية: للغزالي، ص٥٢ - ٥٣؛ والقرامطة: لابن الجوزي، وفصوص الحكم: لابن عربي، ص٧٨، ١٨٣؛ وبيان مذهب الباطنية وبطلانه: محمد الديلمي، ص٤٨ - ٥٤؛ والتأويل الإسماعيلي الباطني: عبد العزيز سيف، ص١٣٧ - ١٦٢؛ والاسماعيلية: لإحسان إلهي ظهير، ص٤٧٣ - ٥٤٥؛ وأصول مذهب الشيعة الاثنى عشرية: د/ناصر القفاري، ص١٥٠ - ١٨٢؛ ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، (١٣٨/٤)؛ وإخوان الصفا: لعمر فروخ، ص١١٤ - ١١٥؛ والإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، محمد الجلينيد، ص٤٩.

إلا أنه يمكن التفريق بين تأويلات المتكلمين، وتأويلات الفلاسفة والباطنية والرافضة ونحوهم، لأن أكثر تأويلات أهل الكلام قد يكون لها وجه في اللغة العربية، وقد يحتملها ظاهر اللفظ، وإن كان سياق الكلام ومقصود الشارع يدل على بطلانها.

أما تأويلات أولئك فإنها لا توافق الخطاب ولا تلائمه بوجه من الوجوه، وهي مخالفة لإجماع الأمة الإسلامية[١]، وليس لها أصول وقواعد تقوم عليها، لا شرعية ولا عقلية مزعومة، بل هي قائمة على التلبيس والتدليس والغموض، وصادرة عن توجيه خفي لهدم الدين واجتثاثه من أصوله، وبهذا يتبين ما جناه التأويل الباطل على الإسلام وأهله، ونصوص شرعه، من عواقب وخيمة وآثار سيئة.

ثالثًا: اللوازم التي تلزم القول بالتأويل الباطل.

سبق وأن ذكرت أن الرازي يرى أن ظواهر بعض نصوص الصفات لا يجوز اعتقادها، وإجراؤها على ظاهرها، فلابد من تأويلها بجميع أنواع التأويلات الممكنة، وأن الواجب اعتقاد هذه التأويلات لا اعتقاد ما يفهم من ظواهر هذه الألفاظ، بل وزعموا أن اعتقاد تلك الظواهر كفر، وإن كان السلف من الصحابة ومن تبعهم لم يعلموا هذه التأويلات ولم يتكلموا فيها[٢].

وفي الحقيقة فإنه يلزم على حد زعم الرازي لهذا القول عدة لوازم منها:

١ - أن لا يكون الكتاب هدى للناس ولا بيانا ولا شفاء لما في الصدور ولا نورا ولا مردا عند التنازع، بل كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى

(١) بيان مذهب الباطنية وبطلانه: محمد الديلمي، ص٦١ - ٦٤.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/٥).

لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررا محضا في أصل الدين[١].

يقول ابن تيمية في معرض رده على الرازي في قوله بوجوب تأويل بعض ظواهر القرآن والأخبار لأن إقرار بعض ظواهر الكتاب والسنة ضلال، يقول ابن تيمية: (أتقول حيث كان الظاهر ضلالا غير مراد للمتكلم إن الله لم يبين ذلك في كتابه وعلى لسان رسوله، أو أنه لابد من بيان ذلك بالنصوص؟

فإذا أراد الأول كان مضمون كلامه أن من الآيات والأحاديث ما ظاهره ضلال وباطل، إما كفر وإما دون الكفر، وأن الله لم يبين ذلك ولا ذكر المراد الحق، ولا ما ينفي المراد الباطل، وعلى هذا فلا يكون القرآن كله هدى للناس ولا بيانا للناس، ولا يكون الرسول بلغ البلاغ المبين، ولا يكون الله قد بين للناس ما يتقون، بل ضلوا بكلامه قبل أن يبين لهم ما يتقون، ولا يكون الناس مأمورين بتدبر القرآن كله، ولا مأمورين باتباعه كله، فإنه إذا كان الباطل لزم من إتباعه الضلال، وأما إن قال: إن ما لم يرد ظاهره فإنه قد بين بخطاب آخر ما يبين المراد، أو ينفي الباطل، لم ينازعه عامة العلماء في هذا، فإنه بالجمع بين النصوص من الآيات والأخبار يكون البيان من الله ورسوله حاصلا، وتقوم الحجة على الناس بالرسالة...)[٢].

٢ - أن الخائضين بالتأويل الباطل إذا جوزوا أن يراد باللفظ معنى لم يقل به أحد من سلف الأمة فقد جوزوا أن يكون ما أراده الله لم يخبر به أحدا من الأمة، وأن تكون الأمة قبلهم كلها كانت جاهلة بمراد الله، ضالة عن معرفته، وانقرض

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، (١٦/٥ - ١٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٥-٦).

عصر الصحابة والتابعين، وهم لم يعلموا معنى الآية[١].

٣ - أن يكون الله قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه، ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك[٢].

ومعلوم أن هذا (فيه عذاب عظيم للعقول، وفساد عظيم في القلوب إذا كان الرجل مأمورا أن يقرأ في الليل والنهار كلاما يقرأ به في صلاته وغير صلاته، ويجزم بأنه صدق لا كذب، وأن من كفر بحرف منه فهو كافر، وذلك الكلام المشتمل على أخبار ظاهرها ومفهوما يناقض ما به علم صدق ذلك الكلام، بل هو باطل وضلال وكفر فيورثه ذلك الحيرة والاضطراب، ويمرض قلبه أعظم مرض، ويكون تألمه بذلك ووجع قلبه أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله)[٣].

٤ - أن يكون الله تعالى قد نزل الحق والصواب لهم، ولم يفصح به، بل رمز إليه رمزا، وألغزه إلغازا لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد، وهذا ينافي ما وصف الله به كتابه من التيسير والبيان.

٥ - أن من زعم بأن في بعض الأحاديث النبوية التي ذكرت صفات الله تعالى ما ظاهره البطلان، يلزم عليه (أحد محاذير ثلاثة لابد منها أو من بعضها وهي:

- القدح في علم المتكلم بها. - أو في بيانه. - أو في نصحه.

وتقرير ذلك أن يقال: إما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالما أن الحق في

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ٥٩ - ٦٠).
(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٣١٤).
(٣) درء التعارض: لابن تيمية، (٧/ ٤٥).

تأويلات النفاة المعطلين أو لا يعلم ذلك.

فإن لم يعلم ذلك والحق فيها كان ذلك قدحا في علمه، وإن كان عالما أن الحق فيها فلا يخلو: إما أن يكون قادرا على التعبير بعبارتهم التي هي تنزيه لله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل والتجسيم، وأنه لا يعرف الله من ثم ينزهه بها، أو لا يكون قادرا على تلك العبارات، فإن لم يكن قادرا على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته، وكان ورثة الصابئة[1]، وأفراخ الفلاسفة، وأوقاح المعتزلة والجهمية وتلامذة الملاحدة، أفصح منه، وأحسن بيانا وتعبيرا عن الحق، وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة... وإن كان قادرا على ذلك ولم يتكلم به، وتكلم دائما بخلافه وما يناقضه، كان ذلك قدحا في نصحه، وقد وصف الله رسله بكمال النصح والبيان، فقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤]، وأخبر عن رسله بأنهم أنصح الناس لأممهم)[2].

فمع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف تكون تأويلات هؤلاء المؤولة هي الصواب، وظواهر كلام الرسول ﷺ في ذلك باطل وضلال؟!.

٦ - يلزم على قول هؤلاء الذين أولوا ظواهر نصوص الصفات وزعموا أن الحق في تأويلاتهم، يلزم عليه (أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا الشأن العظيم... وذلك

---

(١) الصابئة هم: أمة كبيرة، وهم قوم إبراهيم الخليل، وأهل دعوته، وكانوا بحران، وكانوا قسمين: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون، والمشركون منهم يعظمون الكواكب السبعة ويصورونها في هياكلهم. ينظر: الملل والنحل: لابن حزم، (٢/ ٥)؛ واعتقاد فرق المسلمين والمشركين: للرازي، ص٩٠؛ وإغاثة اللهفان: لابن القيم، (٢/ ٢٤٩ - ٢٥٠).

(٢) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٣٢٤ - ٣٢٦).

إما جهل ينافي العلم، وإما كتمان ينافي البيان... ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكوت عن بيان الحق تولد من بينهما جهل الحق وإضلال الخلق)(١).

هذه هي أظهر اللوازم التي تلزم أصحاب التأويلات الباطلة.

رابعًا: الآثار السيئة للتأويل الباطل.

لقد كانت للتأويلات الباطلة آثار سيئة على عقيدة كثير من المسلمين، وعلى منهجهم في تلقي نصوص الشارع ومدى تعظيمهم لها، بل كان لهذه التأويلات آثار خطيرة على حياة الأمة بشكل عام.

ويمكن تلخيص هذه الآثار وفق الآتي:

١ - قلة تعظيم النصوص الشرعية وعدم الاعتماد عليها، فالنص إن كان من القرآن سارعوا إلى إبطال حقيقة معناه بأنواع التأويلات، وإن كان من السنة ردوه بحجة أنه آحاد، أو اشتغلوا بتأويله على سبيل التبرع كما يقول الرازي.

ولقد صور ابن القيم رحمه الله تلاعبهم بالنصوص وحملها على أنواع من التأويلات الفاسدة بقوله:

(فلو [رأيتها](٢) وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها المَثُلاَت(٣)، وتلاعبت بها أمواج التأويلات، وتقاذفت بها رياح الآراء، واحتوشتها رماح الأهواء، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد، فلو شاهدتها بينهم وقد تخطفتها

---

(١) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، (٢/ ٧٦٨ - ٧٧٢)؛ وجناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: محمد لوح، ص٣٠ - ٣٨.

(٢) في الصواعق: [رأيناهم]، والتصحيح من المختصر، ليستقيم المعنى.

(٣) المَثُلاَت: جمع المَثُلة، وهي العقوبة. ينظر: الصحاح: للجوهري، (٥/ ١٨١٦).

أيدي الاحتمالات، ثم قيدت بعدما كانت مطلقة بأنواع الإشكالات، وعزلت عن سلطنة اليقين، وجعلت تحت حكم تأويل الجاهلين)[(١)].

فنصوص الشرع عندهم ليست يقينية ولا قطعية الدلالة، ولهذا فإن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعي على مبطل أبدا، لأن كل مبطل من أهل التأويل يمكنه أن يحرف معنى النص الذي احتج به خصمه، ويؤوله إلى معنى لا يكون فيه متمسكا لخصمه[(٢)].

يقول ابن القيم رحمه الله: (ولهذا كان فتح باب التأويل على النصوص يتضمن عيبها والطعن فيها وعزلها عن سلطانها، وولاية الآراء الباطلة، والشبه الفاسدة)[(٣)].

ثانيًا: الإلحاد في النصوص الشرعية، وذلك بتحريف لفظها أو معناها، فإذا وجد أهل التأويل نصا يخالف ما قرروه من قواعد وأصول كلامية، اجتهدوا في تحريف لفظه أو معناه.

ثالثًا: من الآثار السيئة للتأويل الباطل الوقوع في الاضطراب والتناقض وعدم السير على جادة واحدة واضحة، ولذا تجد الواحد منهم يأخذ بظاهر نص من النصوص، بين ما يؤول وما لا يؤول، ولذلك يوجد في تأويلاتهم من التناقض والاضطراب والفساد شيء كثير، يقول ابن تيمية: (لا خلاف بين جميع الطوائف أن كثيرا من هذه التأويلات أو أكثرها باطل، بل كثير من التأويلات يعلم فسادها بضرورة العقل، وذلك أنه ما من طائفة من الطوائف الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويلحدون في أسماء الله وآياته ومضمون

---

(١) الصواعق المرسلة، (١/ ٢٩٧)؛ وينظر: المختصر، (١/ ٤٩).
(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٥٢ - ٤٥٦).
(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٥٧).

ذلك مملوء من أصناف المتجهمة ونحوهم إلا وهي ترد كثيرا من تأويلات الطائفة الأخرى، وتقول إنها باطلة)[١].

ثم ذكر شيئا من ردود بعض الطوائف على بعض.

ومما يبين تناقض الرازي وأمثاله وعدم اطراد قواعدهم في التأويل ما يذكرونه من تأويل للصفات أو لبعضها دون وجود قاعدة مطردة صحيحة في ذلك.

وسيأتي في مباحث كثيرة من الصفات الإلهية أمثلة لتأويلات الرازي، وأن الصفة الواحدة لها أكثر من تأويل، وقد يرجع كثير من الصفات التي يؤولها إلى الصفات التي يثبتها كالإرادة والقدرة، كتأويله لصفة الرحمة والغضب والمحبة... الخ بأنها هي الإرادة، وتأويله للقوة بأنه هي القدرة.. الخ.

فالرازي مثلا: حينما ينفي الرحمة لأنها هي رقة في الطبع، وهذا لا يكون إلا في حق المخلوقين، على حد زعمه، يقال له: (القول في هذه الصفة التي تنفيها كالقول فيما أثبته، فإن كان هذا تجسيما وقولا باطلا فهذا كذلك، وإن قلت: أنا أثبت هذا على الوجه الذي يليق بالرب قيل له: وكذلك هذا، وإن قلت: أنا أثبته وأنفي التجسيم، قيل: وهذا كذلك، فليس لك أن تفرق بين المتماثلين)[٢].

فالرازي والمتكلمون أمثاله ليس لهم قانون ثابت في هذا الباب يمكن أن يطرد في جميع المواضع.

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ١٦٧).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ١٦٥)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢٢٠ - ٢٢٩).

يقول ابن تيمية: (فإنك إذا تأملت كلامهم لم تجد لهم قانونا فيما يتأول وما لا يتأول، بل لازم قولهم إمكان تأويل الجميع، فلا يقرون إلا بما يعلم ثبوته بدليل منفصل عن السمع)(١).

فهذه هي حقيقة منهج وقاعدة الرازي والمتكلمين فيما يتأولونه وما لا يتأولونه، فالمعيار في ذلك هو موافقة المذاهب والأهواء أو مخالفتها، فما وافقها قبلوه، وما خالفها أولوه، وإن كانوا يتظاهرون بأن القاعدة في ذلك تجويز العقل أو إحالته لظاهر النص فقالوا: (ما دل القاطع العقلي على استحالته تأولناه، وإلا أقررناه). ولا أدري بأي عقل نزن القاطع العقلي الذي يدعيه المتأولون بشتى أصنافهم ونحلهم؟.

رابعًا: ومن الآثار السيئة لتأويلات أهل الكلام أنهم: زعموا أن حمل آيات الصفات أو بعضها على ظاهرها قبيح وباطل، لأن ظاهرها عندهم فيه تشبيه للخالق بالمخلوق، وهذا الزعم منهم فيه دعوة صريحة للكفر بظواهر آيات الصفات أو بعضها(٢).

خامسًا: أن التأويل كان سببا في إثارة الفتن وتفريق الأمة، وإسالة الدماء، وإيجاد الحقد والشحناء، وقد كان سببا في ضلال وتفرق الأمم قبلنا، وحذرنا الله من فعلهم، وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية!؟

---

(١) درء التعارض: لابن تيمية، (٥/ ٣٤٤)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢٣٠ - ٢٣٢).

(٢) ينظر: الباز الأشهب: لابن الجوزي، ص٣٥؛ والرد على عبدالله الحبشي: للشامي، ص٣٦٥.

يقول ابن القيم: (وإذا تأمل المتأمل فساد العالم وما وقع فيه من التفريق والاختلاف، وما دفع إليه أهل الإسلام وجده ناشئا من جهة التأويلات المختلفة المستعملة في آيات القرآن وإخبار الرسول صلوات الله وسلامه عليه التي تعلق بها المختلفون على اختلاف أصنافهم في أصول الدين أو فروعه، فإنها أوجبت ما أوجبت من التباين والتحارب وتفرق الكلمة، وتشتت الأهواء وتصدع الشمل، وانقطاع الحبل، وفساد ذات البين، حتى صار يكفر ويلعن بعضهم بعضا، وترى طوائف منهم تسفك دماء الآخرين، وتستحل منهم أنفسهم وحرمهم وأموالهم وما هو أعظم يرصدهم به أهل دار الحرب من المنابذين لهم)(١).

فكثير من الحوادث والبلايا التي تنزل في الأمة في كل زمان ومكان يكون سببها التأويل السيئ والتحريف لنصوص الشرع لتوافق الأهواء والآراء المقررة سلفا قبل النظر في هذه النصوص، والتي نشأت من بيئة بعيدة عن نور الوحي ومصدر الشرع.

سادسًا: إن من أعظم آفات التأويل وجنايته وآثاره السيئة أنه إذا سلط على أصول الإيمان والإسلام اجتثها وقلعها، وقد عمد أرباب الكلام إلى أجل الأخبار، وهو الخبر عن الله تعالى وصفاته، فأخرجوه عن حقيقته وما وضع له، وهذا القسم من الأخبار أشرف أنواع الخبر، والإيمان به أصل الإيمان بما عداه، واشتمال القرآن بل والكتب الإلهية عليه أكثر من اشتمالها على ما عداه، وتنوع الدلالة بها على ثبوت مخبره أعظم من تنوعها في غيرها... فإذا

---

(١) الصواعق المرسلة، (١/ ٣٤٨ - ٣٤٩).

سلط التأويل على النصوص المشتملة عليها فتسليطه على غيرها من باب أولى)[١].

وبهذا يتبين لنا ما جناه التأويل الباطل على الإسلام وأهله من عواقب وخيمة وآثار سيئة، ورحم الله ابن القيم حين يقول: (فقاتل الله التأويل الباطل وأهله، وأخذ حق دينه وكتابه ورسوله وأنصاره منهم، فماذا هدموا من معاقل الإسلام وهدموا من أركانه، وقلعوا من قواعده؟ ولقد تركوه أرق من الثوب الخلق البالي الذي تطاولت عليه السنون، وتوالت عليه الأهوية والرياح...)[٢].

الوجه الثاني: إبطال قوله بأن نصوص الصفات من قبيل المجاز.

إن من البلايا التي ابتليت بها أمة الإسلام بعد انقضاء قرن الصحابة والتابعين بلية القول بالمجاز في القرآن الكريم والسنة النبوية، واعتباره أصلا من الأصول المعتمدة في التأويل، ذلك لما يحتوي عليه هذا الأصل من محاولة للقضاء على قداسة النص الشرعي، وإبطال دلالته وفتح الباب أمام أهل الأهواء والبدع لينسبوا إلى الشريعة الإسلامية ما شاؤوا.

وعند مراجعة المصادر الإسلامية من كتب التفسير والأصول والبلاغة وغيرها يتضح بأنه ليس هناك من سبق أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت: ٢١٠هـ) إلى استعمال كلمة مجاز في اللغة، وهذا موضع اتفاق بين الباحثين[٣]، حيث سمى كتابه مجاز القرآن، وأكثر من استخدم هذا اللفظ في ذلك الكتاب، إلا أن أبا عبيدة لم

---

(١) المصدر نفسه، (١/ ٣٦٥ - ٣٦٧)، بتصرف يسير.

(٢) الصواعق المرسلة، (١/ ٣٨١)؛ وينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (٢/ ٧٧٣ - ٧٩٧).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ٨٨)؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٣٢).

يستخدم المجاز بمعناه المعروف عند المتكلمين، بل قصد به ما يجوز في اللغة بمعنى تفسيره، وقد نبه لهذا كثير من العلماء والباحثين، ثم إن مضمون الكتاب يؤكد هذا[١].

وبالمعنى نفسه ورد لفظ المجاز عند الإمام أحمد بن حنبل في كتابه الرد على الجهمية والزنادقة.

وأول من استخدم المجاز بمعناه الاصطلاحي هو الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) وهو من كبار المعتزلة، وهذا ظاهر في كتبه[٢].

ثم جاء ابن جني (ت: ٣٩٢هـ) فتوسع فيه أكثر حتى قال: (اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة)[٣].

وفي منتصف القرن الخامس الهجري بلغت الدراسات المتعلقة بالمجاز قمتها على يد عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) والذي بذل جهدا مضنيا في إرساء قواعده، وإيضاح مواصفاته، وعلاماته وخصائصه وبيان الفروق بينه وبين الحقيقة.

ومن ثم شاع استخدام المجاز وذاع، وتناوله كثير من الأشاعرة المصنفين في أصول الفقه على أنه شيء مسلم اقتضاه المنهج المتبع مع مدلولات الألفاظ اللغوية ومع النصوص الشرعية.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢٠/ ٤٥٢)؛ ومقدمة تلخيص البيان في مجازات القرآن: محمد عبدالغني، ص٥؛ والبلاغة تطور وتاريخ: شوقي ضيف، ص٢٩؛ وابن تيمية وقضية التأويل: محمد الجلينيد، ص٣٦١.

(٢) ينظر: البيان والتبين: للجاحظ، (١/ ١٥٣)؛ والحيوان، (٥/ ٢٣ - ٢٥).

(٣) الخصائص، (٢/ ٤٤٧).

وبهذا يعلم أن القول بالمجاز ظهر بعد القرن الثاني الهجري، وأن ظهوره كان على أيدي المعتزلة، وأخذه الأشاعرة بهم.

والخلاف في المجاز مشهور، وأشهر الأقوال فيه ثلاثة(١):

١ - قيل بوجوده في اللغة والقرآن، وهو قول المعتزلة والأشاعرة والمرجئة(٢).

٢ - وقيل بوجوده في اللغة دون القرآن(٣).

٣ - وقيل بعدم وجوده في اللغة والقرآن(٤).

وليس المقصود مناقشة هذه الأقوال واستقصاء أدلتها، والترجيح بينها، وإنما المقصود هو مناقشة الرازي في قوله بالمجاز في نصوص الصفات.

وإذا علم أن القول الصحيح والذي لا غبار عليه هو عدم وجود المجاز في اللغة والقرآن، لأسباب كثيرة؛ منها:

أولًا: كان القول بالمجاز ذريعة للقول بالمجاز في أسماء الله وصفاته وما سببه

---

(١) ينظر لهذه الأقوال في: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ٨٩)؛ ورسالة منع جواز المجاز: للشنقيطي، ص٧ - ٨؛ وجناية التأويل الفاسد على العقيدة: د/ أحمد لوح، ص٨٠ - ٨١؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، (٣/ ١٧٣)؛ وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٤٤٥).

(٢) وهو قول داوود بن علي الأصفهاني (ت: ٢٧٠هـ)؛ وابنه أبو بكر؛ ومنذر بن سعيد البلوطي (ت: ٣٥٥هـ)؛ ومحمد بن خويز منداد (ت: ٤٠٠هـ)؛ وابن عبدالبر (ت: ٤٦٥هـ).

(٣) وهو قول أبي الحسين البصري، ينظر: المعتمد في أصول الفقه، (١/ ٢٩)؛ والآمدي في الإحكام، (١/ ٤٥).

(٤) وهو قول الاسفرائيني، وابن تيمية، وابن القيم، والسعدي، والشنقيطي، وابن باز والألباني رحمهم الله أجمعين.

ذلك من نفي لكثير من الصفات الإلهية، بدعوى المجاز، ومن ثم تأويلها، (ولو كانت أسماء الله وصفاته مجازا يصح نفيها عند الإطلاق لكان يجوز أن الله ليس بحي، ولا عليم، ولا قدير، ولا سميع، ولا بصير، ولا يحبهم، ولا يحبونه، ولا استوى على العرش، ونحو ذلك، ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه لا يجوز إطلاق النفي على ما أثبته الله تعالى من الأسماء الحسنى والصفات، بل هذا جحد للخالق وتمثيل له بالمعدومات)[(١)].

ثانيًا: كما كان القول بالمجاز ذريعة لقول المرجئة بأن الأعمال من الإيمان مجاز.

ثالثًا: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز حادث في كلام المتأخرين بعد القرون الأولى، إذ لم يتكلم به أحد الصحابة ولا التابعين، ولا الأئمة المشهورين، وإنما حدث هذا من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين[(٢)].

رابعًا: أن التقسيم إلى حقيقة ومجاز لا حقيقة له، إذ ليس لمن فرق بينهما فرق معقول يمكن التمييز به بين نوعين[(٣)].

خامسًا: أن المعاني التي ادعاها أهل التأويل المذموم معان مجازية باعترافهم وليست هي المعاني التي دلت عليها ظواهر الألفاظ، فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لابد فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، لأن الكتاب والسنة

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٩٧ - ١٩٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢٠/ ٤٥١ - ٤٥٤).

(٣) ينظر: الإيمان: لابن تيمية، ص٩٢ - ١٠٢.

وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلابد أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المعنى المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلابد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلابد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لابد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مراده امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلابد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عينه أو لم يعينه، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم في الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح، فإنه ﷻ جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسول ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات، وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علما، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنة،

فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره، إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقليا ظاهرا، مثل قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم، أو سمعيا ظاهرا، مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر. ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس، سواءً كان سمعيا أو عقليا؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاده مرات كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد، والفقيه وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتفكروا فيه، ويعتقدوا موجبه، ثم أوجب أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئا من ظاهره، لأن هناك دليلا خفيا يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره، كان هذا تدليسا وتلبيسا، وكان نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان. فكيف إذا كانت دلالة الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد؟! أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة)[١].

سادسًا: لابد من حمل جميع أخبار الصفات الواردة في الكتاب والسنة على ظاهرها، واعتقاد حقائقها على الوجه اللائق بالله تعالى، كما هو منهج أهل السنة والجماعة.

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٦٠ - ٣٦٢)؛ وينظر: التمهيد: لابن عبدالبر، (٧/ ١٣١)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم (١/ ٢٨٨-٢٩٥)؛ ومذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: أحمد القاضي، ص١٢٢ - ١٢٤.

يقول الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز... أما أهل البدع، والجهمية، والمعتزلة كلها، والخوارج، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه)[(١)].

فكل ما يثيره الرازي والمتكلمون من شبهات لتسويغ تحريفهم للنصوص وحملها على المجاز لا تثبت أمام المناقشة، على ما سيأتي في مباحث الصفات في هذا البحث.

وبهذا الإيضاح يكون قد تبين أن القول بالمجاز كان مطية مشينة، توصل المتكلمون بها إلى تحريف كثير من النصوص الشرعية، وصرفها عن حقيقتها، معتقدين أن تذرعهم بالمجاز يمثل منهجا سليما، ومخرجا يبعد عنهم وصمهم بأنهم محرفون للنصوص الشرعية، وتبين مدى خطورة هذا المنهج، وما يلزم عليه، كما ظهر بجلاء تهافت شبهاتهم التي اعتمدوا عليها، وبنوا عليها قولهم ذلك[(٢)].

---

(١) التمهيد: لابن عبدالبر، (٧/ ١٤٥)؛ وإبطال التأويلات: لأبي يعلى، (١/ ٢٣)؛ والحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ٧٤).

(٢) ينظر: موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٤٣٣ - ٤٤٤).

المطلب الثالث
اتجاه التفويض

أولًا: التعريف بالاتجاه:

أصل التفويض في اللُغة مأخوذ من قولهم: فوَّض إليه الأمر، أي: رده إليه وصيره إليه وجعله الحاكم فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِيٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [غافر: ٤٤][١].

والمقصود بالتفويض عند السلف الصالح رد ما غاب عنا وما يعجز العقل عن إدراك كيفيته إلى الله ﷻ، فكل ما يعجز العقل عن معرفة حقيقته أو الإحاطة بكيفيته فإنه يفوضه إلى الله[٢].

والمقصود من الكيفية هي التأويل المجهول لبني آدم وغيرهم الذي لا يعلمه إلا الله[٣].

فهناك ثمة أشياء لا يعلم الخلق كيفيتها[٤]، إلا أنهم يعرفونها من حيث

---

(١) ينظر معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٣/ ٢٧١٩)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٤/ ٤٦٠)؛ والصحاح: للجوهري، (٣/ ١٠٩٩)؛ ومفردات ألفاظ القرآن: الأصفهاني، ص٦٤٨؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٣/ ٤٧٩)؛ وتهذيب الأسماء واللغات: للنووي، (١/ ٧٥ - ٧٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٧/ ٢١٠).

(٢) ينظر موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، (٢/ ٨٢٩).

(٣) شرح حديث النزول، لابن تيمية، ص١٠٧، تحقيق: د/ محمد الخميس.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٣/ ٦٥)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٠٥).

الجملة[١]، فغاية علم الخلق أنهم يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه، فعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب[٢]، كذا الروح التي فيهم يعرفونها من حيث الجملة ولا يعرفون كيفيتها[٣]، وكذلك كيفيات ما يكون في الساعة من الحساب والصراط والميزان والحوض والثواب والعقاب لا يعلم كيفيته إلا الله[٤]، إذ أن علم كيفيتها علم غيب، ولا يعلم الغيب إلا الله[٥].

فمن أمثلة ذلك ما وُعِدَ به في الجنة: يعلم العباد تفسير ما أخبر الله به، وأما كيفيته: فقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝١٧﴾ [السجدة: ١٧].

وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**يقول الله تعالى: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ**»[٦].

كذا تفاصيل حكمته تعالى في جميع الأوامر والنواهي والشرائع فهذه الأشياء لا نعلمها، وعدم علمنا بالحكمة في بعض الجزئيات لا يقدح فيما علمناه من

---

(١) ينظر: الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ١٩٠).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٥٨)؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (١/ ١٠٤).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٧/ ٣٧٣).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٧/ ٣٧٣).

(٥) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: لأبي القاسم الأصفهاني، (٢/ ٢٧٥، ٢٧٧ - ٢٧٨).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، (٣٢٤٤) وفي كتاب التفسير، سورة تنزيل (السجدة) باب قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧] (٤٧٧٩)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، (٢٨٢٤).

أصل حكمته ما لم نعلمه من تفاصيلها[١]، فلا بد من الإيمان بها لا يقال: لِمَ؟ ولا كيف؟[٢].

وكذلك ما أخبر به الرب عن نفسه مثل استوائه على العرش وسمعه وبصره وكلامه وغير ذلك فإن كيفيات ذلك لا يعلمها إلا الله.

كما قال ربيعة بن أبي عبد الرحمن[٣]، ومالك بن أنس وسائر أهل العلم تلقوا هذا الكلام عنهما بالقبول: لما قيل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟. فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[٤]، هذا لفظ مالك.

فأخبر أن الاستواء معلوم وهذا تفسير اللفظ، وأخبر أن الكيف مجهول وهذا هو الكيفية التي أستأثر الله بعلمها[٥]، فالكيفية لا تعلم ولا يجوز السؤال

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ١٢٨)؛ وشرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، (١/ ٣٤١).

(٢) ينظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، (١/ ١/ ١٧٦/ (٣١٧).

(٣) ربيعة بن أبي عبد الرحمن، أبو عثمان، الإمام، مفتي المدينة، عالم الوقت، الفقيه، شيخ مالك بن أنس. ينظر: سير أعلام النبلاء، (٦/ ٨٩ - ٩٦ (٢٣)؛ والتهذيب، (٢/ ١٥٣ - ١٥٤ (٢٢٤٢)؛ والتقريب، (١/ ٢٩٧ (١٩١٦)؛ وشذرات الذهب، (١/ ١٩٤).

(٤) يقول الإمام الذهبي: (هذا القول محفوظ عن جماعة كربيعة الرأي، ومالك الإمام، وأبي جعفر الترمذي، أما أم سلمة ﵂ فلا يصح، لأن كنانة ليس بثقة، وأبو عمير لا أعرفه) أهـ. (العلو ص٨١)؛ ويقول ابن تيمية بعد أن ذكر القول عن مالك: (مثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك وقد روي هذا الجواب عن أم سلمة ﵂ موقوفا ومرفوعا. ولكن ليس إسناده مما يعتمد عليه) أهـ. (شرح حديث النزول ص١٣٣).
وينظر: التمهيد: لابن عبد البر، (٧/ ١٣٨)؛ الأسماء والصفات: للبيهقي، (٢/ ١٥٠)، وعقيدة السلف أصحاب الحديث: للصابوني، ص: ١٧-١٨.

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٧/ ٣٧٣-٣٧٤).

عنها[١]، وكذلك القول في جميع الصفات يجب الإيمان به، ويترك الخوض في تأويله، وإدراك كيفيته[٢].

وهكذا سائر الأئمة قولهم يوافق قول مالك، في أنَّا لا نعلم كيفية استوائه كما لا نعلم كيفية ذاته[٣].

إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له، ولا أحد يعلم كيفية ذاته[٤].

ولكن نعلم المعنى الذي دل عليه الخطاب، فنعلم معنى الاستواء ولا نعلم كيفيته. وكذلك نعلم معنى النزول ولا نعلم كيفيته، ونعلم معنى السمع والبصر والعلم والقدرة ولا نعلم كيفية ذلك. ونعلم معنى الرحمة والغضب والرضى والفرح والضحك ولا نعلم كيفية ذلك[٥].

فالسلف الصالح لا يفوضون معاني الأسماء والصفات وإنما يفوضون علم الكيفية بها، أما المعاني فهي معلومة من لغة العرب، ويثبتون لله تعالى ما يليق بجلاله منها[٦].

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى، (١٣/ ٣٠٩).

(٢) الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (٢/ ٢٧٩).

(٣) ينظر شرح حديث النزول، ص١٣٣، ومجموع الفتاوى، (٣/ ٥٨).

(٤) ينظر الحجة في بيان المحجة، (١/ ١٨٩-١٩٠)؛ والتدمرية: لابن تيمية، ص٤٤؛ ومجموع الفتاوى، (٣/ ١٩٦)؛ والعلو للذهبي، ص١٣.

(٥) ينظر شرح حديث النزول (١٠٧، ١٣٣)؛ والفتاوى (٣/ ٥٨)؛ و(١٧/ ٣٧٤)؛ والتدمرية (٤٣ - ٤٥).

(٦) النعوت الأسماء والصفات: للنسائي، ص١٢٩ - ١٣٠؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٠٥ - ٢٠٦)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٩٣).

والواجب على كل مسلم أن يؤمن بكل ما جاء في الكتاب والسنة وإن لم يفهم معناه[١]، ولابد من التسليم للرسول ﷺ والانقياد لأمره وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون أن يعارضه بخيال باطل يسميه معقولا، أو يحمله شبهة أو شكا أو يقدم آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فيوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما وحد المُرْسِل بالعبادة والذل والإنابة والتوكل[٢]، ولا يجوز لأحد أن يقفو ما ليس له به علم، ولا يقول على الله ما لا يعلم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣][٣].

وقد مضى سلف الأمة على منهج التفويض في الكيفية والتسليم لما لا تعلمه العقول ولا تدركه الأفهام[٤].

---

(١) ينظر: التدمرية، ص ٦٥.

(٢) ينظر شرح العقيدة الطحاوية، (١/ ٢٢٨).

(٣) مجموع الفتاوى، (٤/ ٢٣٠).

(٤) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: للالكائي، (٢/ ٣/ ٤٧٨/ (٧٣٥).
ينظر: السنة: للخلال، (١/ ٢٥٩/ (٣١٣» دراسة وتحقيق د: عطية الزهراني؛ والشريعة: للآجري، (٣/ ١١٤٦/ (٧٢٠)؛ و(٣/ ١١٥٣)؛ وعقيدة السلف أصحاب الحديث: لأبي عثمان الصابوني، (٥٦/ (٩٠)؛ والصفات: للدارقطني، (٤٤/ (٦٧)؛ والعلو: للذهبي، (١٤٠/ (٣٨٣)؛ وذم التأويل: لابن قدامة في (ص١٨/ (٢١)؛ وجامع بيان العلم وفضله: لابن عبد البر في (٢/ ٩٦)؛ الأسماء والصفات: للبيهقي، (٢/ ١٩٨)؛ والأربعين في صفات رب العالمين: للذهبي (ص٨١ - ٨٢/ (٨١)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٣٩)؛ وينظر موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (٢/ ٨٣١).

ثانيًا: الإشارة إلى هذا الاتجاه من كلام الرازي:

التفويض في نصوص الصفات في الاصطلاح الشائع عند القائلين به من المتكلمين هو (صرف اللفظ عن ظاهره مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوض علمه إلى الله تعالى، بأن يقول: الله أعلم بمراده)(١).

هذا في نصوص الصفات التي يوهم ظاهرها تشبيها بصفات المخلوقين على حد زعمهم، فهي ليست على ظاهرها فلا بد فيها من التأويل أو التفويض.

والذي دفع المتكلمين والرازي إلى القول بتفويض بعض معاني نصوص الصفات الإلهية أسباب هي:

١ - اعتقاد أن ظواهر نصوص الصفات يقتضي التشبيه، حيث لا يعقل لها معنى إلا ما هو معهود في الأذهان من صفات المخلوقين، وبالتالي فإنه يتعين نفي هذا الظاهر ومنعه وهذه مقدمة مشتركة بين مذهب التفويض والتأويل.

٢ - أن المعاني المرادة من هذه النصوص مجهولة للخلق، لا سبيل للعلم بها، بل هي مما استأثر الله بعلمه، ولا يمكن تعيين المراد بها لعدم ورود النص التوقيفي بذلك.

وهنا يفترق مذهب التفويض مع مذهب التأويل، الذي يُجَوِّز الاجتهاد في تعيين معان مجازية للصفات(٢).

٣ - ظن المتكلمين أن التفويض بهذا المعنى هو مذهب السلف.

---

(١) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: محمد محي الدين عبدالحميد، حاشية على اتحاف المريد بجوهرة التوحيد: لعبدالسلام اللقاني، ص١٢٨.

(٢) مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: د/ أحمد القاضي، ص١٥٥ - ١٥٦.

٤ - ظنهم أن التفويض أسلم.

فصارت نتيجة مذهب التفويض هي الجهل المطبق بمعاني النصوص، ولذا سماهم أهل السنة أهل التجهيل[(١)].

أما عن أنواع التفويض، فلقد نبه ابن تيمية إلى لونين من التفويض فقال: (وهؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم: إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء.

ثم هؤلاء منهم من يقول: المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة.

ومنهم من يقول: بل تجري على ظاهرها، وتحمل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا إنها تحمل على ظاهرها)[(٢)].

وكلا اللونين تفويض للعلم بالمعنى، والفرق بينهما أن الأولين يعتقدون بأن ظواهر النصوص مقتضية للتشبيه، فيبادرون بنفيها، ويحيلون على معنى مجهول لا يعلمه إلا الله.

والآخرين يعتقدون بأن الظواهر لا تقتضي التشبيه، ويحكمون بوجوب إجرائها على ظواهرها، لكن دون أن يبينوا المعنى الواجب فهمه من تلك

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٢٢)؛ (٣/ ٩٢٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٥ - ١٦).

الظواهر، بل يحيلون إلى معنى مجهول لا يعلمه إلا الله[١].

وهذا فرق ما بين تفويض بعض الفقهاء، وتفويض المتكلمين.

والرازي سلك النوع الأول من التفويض، لأنه يعتقد أن ظواهر بعض نصوص الصفات تقتضي التشبيه، بناءً على شبهة التشبيه والتجسيم والتركيب فنفى ظاهر النص وفوض العلم بمعناها إلى الله تعالى.

وهو يذهب إلى اتجاه التفويض حيال نصوص الصفات، فيقويه، ويأخذ به ويرجحه على اتجاه التأويل.

حيث يقول: (صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا؟ لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية، والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لاسيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال، فلهذا التحقيق المتين مذهبا أن بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل)[٢].

---

(١) مذهب أهل التفويض: د/ أحمد القاضي، ص١٥٧.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٠.

وهو يقصد هنا تقوية مذهب التفويض، لأنه صرح به في أساس التقديس[١].

وشبهة الرازي التي اعتمد عليها في اتجاه التفويض هي أن نصوص الصفات من قسم المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله تعالى، وأن المحكم ما أريد به ظاهره، والمتشابه ما لا يوقف على معناه بلغة العرب، وأن التأويل المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يخالف الظاهر.

ومن ثم لا يجوز الاشتغال بتأويل وتفسير نصوص الصفات لامتناع الوقوف على معناها بلغة العرب، فهي مما استأثر الله بعلمه، فالسبيل فيها تفويض علمها إلى الله تعالى[٢].

ومن أجل شبهته هذه رجح قراءة الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وأن الكلام ههنا تم، ثم الواو في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ واو الابتداء، لأن المتشابه لا يعلمه إلا الله.

ودلل على صحة قوله بخمس حجج، هي كالآتي:

(الحجة الأولى): أن اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن الضعيف، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية، كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز، مثاله قال الله

---

(١) ينظر، ص٢٣٥.

(٢) ينظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: أحمد القاضي، ص٢٩٦.

تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وجد على ما بينا في البراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية، فلابد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات، وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، وأنها لا تفيد إلا الظن الضعيف، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا، وأيضًا قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه، والفطرة الأصيلة تشهد بصحته وبالله التوفيق.

(الحجة الثانية): وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، حيث قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك.

فإن قيل: إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه، ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه، ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر، وأنه لا يجوز.

(الحجة الثالثة) : أن الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، وقال في أول سورة البقرة: ﴿فَمَا فَوْقَهَاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلاًۘ﴾ [البقرة: ٢٦] فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح، لأن كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فإنه لابد وأن يؤمن به، إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى، بل مراده منه غير ذلك الظاهر، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزهم قطعهم بترك الظاهر، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن.

(الحجة الرابعة) : لو كان قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ معطوفا على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لصار قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ ابتداء، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الأولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به، أو يقال: ويقولون: آمنا به.

فإن قيل: في تصحيحه وجهان:

(الأول) : أن قوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ كلام مبتدأ، والتقدير: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون: آمنا به.

(الثاني) : أن يكون ﴿يَقُولُونَ﴾ حالا من الراسخين.

قلنا: أما الأول فمدفوع، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى

الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار، والثاني أن هذا الحال هو الذي تقدم ذكره، وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يجعل قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ حالا من الراسخين لا من الله تعالى، فيكون ذلك تركا للظاهر، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر، ومذهبنا لا يحتاج إليه، فكان هذا القول أولى.

(الحجة الخامسة): قوله تعالى: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبقَ لهذا الكلام فائدة(١).

وقد سلك الرازي اتجاه تفويض المعنى في تفسيره الكبير، في مواضع عدة، أذكر منها:

- ذكر أن تفويض العلم بمعاني نصوص الصفات هو مذهب السلف، وطريق الموحدين(٢).

ومن الصفات التي فوض العلم بمعناها إلى الله تعالى صفة اليد، والقبضة، واليمين، والاستواء، والمجيء والإتيان، والقبض.

ثالثًا: نقد اتجاه التفويض عند الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في تفويض بعض معنى نصوص الصفات معتمدا في ذلك على شبهته في أن نصوص الصفات من المتشابه على حد زعمه،

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٧ - ١٧٨.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٣ - ٢١٤؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٧؛ وينظر: مج٢، ج٣، ص٩٥؛ مج١٣، ج٢٦، ص١٤٢.

وأن ظاهر نصوص الصفات غير مراد، لأن ظاهرها على حسب زعمه يؤدي إلى تشبيه الله تعالى بخلقه، لذا لا بد من تفويض معاني هذه النصوص إلى الله تعالى.

لذا سيكون الرد عليه من أوجه:

الوجه الأول: بطلان القول بأن ظاهر النصوص غير مراد:

مذهب السلف رحمهم الله هو إجراء نصوص كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ على ظواهرها دالة على معانيها المتبادرة منها، وقد فهموا من نصوص صفات الله ﷻ إثبات الصفات له تعالى على ما يليق بحلاله وعظمته، ولم ينقل عن أحد منهم قط أنه صرف آيات وأحاديث الصفات عن معانيها الظاهرة منها التي دلت عليها بموجب اللغة، بزعم أن إثباتها على ظاهرها يوهم تشبيه الله تعالى بخلقه، ولم يقل أحد منهم إن ظواهر الكتاب والسنة تنسب إلى الله ﷻ ما لا يليق بجلاله وعظمته، ومن نسب إليهم هذا القول فقد افترى عليهم.

وهذه المقولة انتشرت بعد عصور الهدى والصلاح، حين انتشرت البدع بين المسلمين، وشاع مصطلح التأويل بينهم، وتذرع به أصحاب الأهواء لتحريف كلام الله ﷻ، وكلام رسوله ﷺ، ونفي صفات الله ﷻ والتبس الأمر على المسلمين، وأصبح لفظ الظاهر عندهم من الألفاظ المشتركة، ويدل على معنى يختلف عن معناه عند سلف الأمة رضوان الله تعالى عليهم.

والمراد بظاهر النصوص في اللغة وعند السلف رضوان الله عليهم: (ما يتبادر منها إلى الذهن من المعاني، وهو يختلف بحسب السياق، وما يضاف إليه الكلام)[1].

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: لابن عثيمين، ص٤٥؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٠٧ - ١٠٩)؛ (٦/ ٣٥٥ - ٣٥٧).

ولفظ الظاهر قد يراد به نفس اللفظ وما يدل عليه من معنى يظهر من سماعه بحسب اللغة المتعارف عليها، وبحسب السياق الذي ورد فيه اللفظ وما اقترن به من قرائن تدل على أن هذا هو المعنى المراد منه، والظهور والبطون من الأمور النسبية فقد يظهر لشخص المعنى المراد حسب فهمه، وقد لا يظهر له المراد منه مباشرة لقلة فهمه أو جهله أو غير ذلك من الأسباب.

يقول ابن تيمية: (أما لفظ الظاهر فينبغي أن يعرف أن الظاهر قد يراد به نفس اللفظ لظهوره للسمع، أو لظهور معناه للقلب، وقد يراد به المعنى الذي يظهر من اللفظ للقلب وقد يراد به الأمران، ويعلم أن الظهور والبطون من الأمور النسبية فقد يظهر لشخص أو طائفة ما لا يظهر لغيرهم تارة لأسباب تقترن بالكلام أو المتكلم، وتارة لأسباب تكون عند المستمع، وتارة لأسباب أخر، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ لا يجب أن يكون لمجرد الوضع اللغوي المفرد بل قد يكون من جهة الحقيقة اللغوية، أو العرفية أو الشرعية، وقد تكون من جهة المجاز الذي اقترن باللفظ من القرائن اللفظية أو الحالية ما جعله هو ظاهر اللفظ عند من يسميه مجازا، وأما من يمنع تسميته مجازا إما في القرآن أو مطلقا فلا يسمون ذلك مجازا، ويعلم أن وضع اللفظ حال الإفراد قد يخالف وضعه حال التركيب بل غالب الألفاظ كذلك)[١].

وبناءً على ذلك فإن من زعم أن ظاهر القرآن أو السنة موافق لمذهبه أو مخالف له. تأوله على معنى يوافق مذهبه، فإنه لا يشترط أن يكون ذلك هو الحق في الواقع ونفس الأمر، ولا بد إذا من التأكد من هذا الادعاء حتى يتبين الحق في الأمر، ولذلك فإن من زعم أن الظاهر من نصوص الصفات مثل: اليدين، والوجه

(١) بيان تلبيس الجهمية، (١٥/ ٣١٥).

والقدم، والاستواء، والمجيء والإتيان... الخ هو أنها تدل على صفات المخلوقين، ويشبه الله ﷻ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا في هذه الصفات بصفات المخلوق، فلا شك أن هذا المعنى غير مراد في حق الله ﷻ، بل هذا المعنى باطل وضلال لأن الله ﷻ لا يشبه في شيء من صفاته صفات المخلوقين تعالى الله عن ذلك، فمن فهم أن هذا هو المعنى الذي يدل عليه ظاهر هذه الألفاظ فقد أخطأ في الفهم لأن هذا المعنى ليس هو ظاهر الألفاظ الذي دلت عليه، وليس هذا هو ما فهمه السلف رضوان الله عليهم من ظواهر نصوص الصفات بل الحقيقة أنهم فهموا منها إثبات الصفات لله ﷻ على الوجه الذي يليق بجلاله وعظمته، ولم يفهم أحد منهم أن إثبات اليد لله تعالى مثلا يؤدي إلى إثبات يد لله ﷻ مثل يد المخلوقين، تعالى الله عن ذلك، فهذا الفهم لم يفهمه الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يقل أحد إن هذا هو ظاهر النصوص بل الحق أن الظاهر الذي دلت عليه النصوص، والذي فهمه السلف رضوان الله عليهم هو إثبات معاني الصفات، فهم قد فهموا معاني الألفاظ وأثبتوها لله ﷻ، كما يليق بجلاله وعظمته، فكما أن ذات الله تعالى لا تشبه ذوات المخلوقين فكذلك صفاته لا تشبه صفات المخلوقين فهذا هو الظاهر من نصوص الصفات الذي فهمه السلف رضوان الله عليهم من هذه النصوص ولم يفهم أحد منهم التشبيه منها، ولم يتصور أحد منهم أن هذا هو ظاهرها، ولذلك أجروا النصوص على الظاهر، ولم ينفوا المعاني المتبادرة منها كما فعل الخلف من بعدهم حين قالوا إن الظاهر غير مراد وتأولوا النصوص كل حسب مذهبه، فهذا أصل الضلال والخطأ وهو عدم فهم النصوص الفهم الصحيح الذي فهمه السلف، والإعراض عن هديهم رضوان الله عليهم، حيث لم يؤثر عن أحد منهم أن فهم هذا الفهم السقيم من النصوص بل إنهم

أثبتوها كما يليق بجلاله وعظمته فكما أننا لا ندرك ذاته وكيفيتها فكذلك لا نعلم صفاته ولا نشبهها بصفات المخلوقين، بل نعلم معناها الذي تدل عليه.

وهذا ما وضحه ابن تيمية: (لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا، والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ حتى يجعلوه محتاجا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل)(١).

فلفظ الظاهر أصبح مشتركا بين شيئين:

أحدها: المعنى الباطل الذي يؤدي إلى تشبيه الله تعالى بخلقه كأن يقال إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، أو إن الغضب غليان دم القلب... الخ فهذا المعنى الباطل قطعا غير مراد من النصوص وليس هو ما فهمه السلف منها.

يقول ابن تيمية: (هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكى عن السلف ما لم يقولوه، فإن ظاهر الكلام: هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد

---

(١) مجموع الفتاوى، (٣/ ٤٣)؛ وينظر: شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٢١٥).

الوضع، وقد يكون بسياق الكلام، وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم، والقدرة، والذات، فكما أن علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراض تدل على حدوثنا يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها، فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجسام كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله تعالى بمثلها.

وكما لم يقل أحد من أهل السنة: إذا قلنا إن لله علما وقدرة وسمعا وبصرا أن ظاهره غير مراد ثم يفسر بصفاتنا فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم.

ومن قال: إن ظاهر شيء من أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد)[(١)].

أما المعنى الثاني الذي يدل عليه الظاهر فهو أن يقال إن هذه الصفات إنما هي صفات لله ﷻ كما يليق بجلاله فكما أن ذاته لا تشبه الذوات فكذلك صفاته تعالى، (ولا يقال إنه مستغن عن هذه الصفات لأن هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود سبحانه هو المستحق لجميع هذه الصفات)[(٢)].

هذا هو ما فهمه السلف ﵃ من ظواهر النصوص ولذلك أثبتوها كما جاءت، ولم يسألوا عن كيفيتها لأنهم آمنوا بأن ذاته تعالى لا تشبه ذوات المخلوقين

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٥٦ - ٣٥٧).

(٢) المصدر نفسه.

فكذلك صفاته لا تشبه صفات المخلوقين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

الوجه الثاني: بطلان القول بتفويض معاني نصوص الصفات:

إن إيضاح مذهب أهل السنة والجماعة في تفويض الكيفية التي هي جزء من مذهبهم في صفات رب البرية(١)، وجمع أقوالهم وإبرازه بصورة جلية، أمر بالغ الأهمية.

إذ به يكون الرد على القائلين بتفويض معاني النصوص الشرعية، فهذا مقام اللاأدرية الذين يقولون: لا ندري معاني هذه الألفاظ(٢).

فالرازي والمتكلمون إذا عارض قواعدهم وعقائدهم نص شرعي ولم يقدروا على رده فوضوا معناه إلى الله تعالى(٣)، وقالوا إن معناها لا يعلمه إلا الله، مع اعتقاد أن ما يفهم من ظاهر النص غير مراد.

فهم متناقضون أفحش تناقض لأنهم يزعمون أن ظاهرها غير مراد، ويقرون بجهلهم بمعانيها(٤).

فالمفوضة عطلوا النصوص التي تخالف أصولهم عن المعاني التي جاءت لأجلها، وزعموا أنه لا يفهم من ظاهر هذه النصوص شيء بل عندهم بمنزلة حروف الهجاء التي يقرؤها القارئ دون أن تدله على معنى معين، والقارئ لها

---

(١) ينظر درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، (١/ ٢٠٥ - ٢٠٦).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم، (١/ ١٠٣).

(٣) موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، (٢/ ٨٣٢).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة، (١/ ١٠٣)؛ وينظر: الصواعق المرسلة، (٣/ ٩٢٠).

بمنزلة من يقرأ كلاما أعجميا لا يفهم معناه، أو كلاما عربيا لا يفهم منه شيئا[١].

كما أن المتأمل لمنهجي التأويل والتفويض يتبين له أنهما كما يقال: وجهان لعملة واحدة، ذلك أن المؤولة اجتهدوا في صرفها إلى معان أخرى، وأما المفوضة فاكتفوا بنفي إرادة الظاهر دون أن يشغلوا أنفسهم ويتعبوا أذهانهم بالبحث عن معان يمكن صرفها إليها.

فكل من المنهجين والاتجاهين قد بنى توحيده وما يثبت لربه من الصفات على ما يدركه بعقله، ثم ينظر في النصوص، فما وافق عقله منها أخذ به، وما خالفه فإما أن يتبع فيه منهج التفويض، أو التأويل.

يقول ابن تيمية: (وأما مخالفة هؤلاء لنصوص الكتاب والسنة وما استفاض عن سلف الأمة، فهذا أظهر وأشهر من أن يخفى على عالم، ولهذا أسسوا دينهم على أن باب التوحيد والصفات لا يتبع فيه ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع، وإنما يتبع فيه ما رأوه بقياس عقولهم، وأما نصوص الكتاب والسنة فإما أن يتأولوها وإما أن يفوضوها)[٢].

فمن عجيب الأمر أن منهج التفويض عرف عند أهل الكلام ومقلديهم ومن اغتر بهم في القديم والحديث بأنه مذهب للسلف، ولهذا يقولون: مذهب السلف التفويض، ومذهب الخلف التأويل، والأعجب من ذلك أن يقال بأن كلاً من المذهبين التأويل والتفويض على الحق، وأن كليهما يمثلان منهج أهل السنة

---

(١) ينظر القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، لابن عثيمين، ص٤٦؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، د: عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١١٨٤)؛ وموقف المتكلمين، (٢/ ٨٣٢).

(٢) منهاج السنة النبوية: لابن تيمية، (٢/ ١٠٩).

والجماعة، وقد أخذ بهما جماعة من السلف[١]، ظنا منهم أن هذا المسلك يمكن أن يرضي الطائفتين أو ينجوا من ضلالهما - بزعمه - فهم من جهة قد تلقوا تأويلات لهذه النصوص من شيوخهم، وصور لهم شيوخهم أن إثبات حقائق نصوص الصفات يوقع في التشبيه والتجسيم.

وهم من جهة أخرى قرؤوا النصوص الشرعية ورأوها صريحة في إثبات معان تليق بالله ﷻ، ورأوا أن الاشتغال بتأويلها جناية على النصوص وتحريف لمراد الشارع منها، فلذلك سلكوا مسلك التفويض لها أو لكثير منها، أي أنهم آمنوا بألفاظ النصوص دون إثبات معان لها، وظنوا أن هذا المسلك أسلم، وأنهم به ينجون من تحريفات المؤولة، وتشبيهات المشبهة[٢].

كما أنهم ينسبون طريقتهم هذه إلى السلف[٣].

فقول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد[٤].

فهذه الأسباب دعتني إلى جمع أقوال السلف في تفويض الكيفية، وحتى يكون هذا الموطن من النقد ردا على الرازي في جميع آيات الصفات التي قال بالتفويض في معناها، ونسب ذلك إلى السلف، فأكتفي فيما بعد بالإشارة إلى هذا الموطن من النقد.

---

(١) ينظر أعلام الحديث للخطابي، (١/ ٦٣٩) و(٤/ ٣٣١)؛ وشرح مسلم للنووي (٢/ ١٩ - ٢٠)، (٦/ ٣٦ - ٣٧)؛ ولمزيد الإيضاح ينظر موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (٢/ ٨٣٣ - ٨٥١).

(٢) موقف المتكلمين، (٢/ ٨٥٠ - ٨٥١)؛ وشرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين، (١/ ٩٣).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة، (١/ ١٠٣).

(٤) درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٠٥).

فلقد دل النقل والعقل على بطلان القول بتفويض معاني النصوص الشرعية.

أما عن دلالة النقل:

إنه من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩].

وحضنا على عقله وفهمه، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، فكون القرآن عربيا ليعقله من يفهم العربية يدل على أن معناه معلوم، وإلاّ لما كان فرق بين أن يكون باللغة العربية أو غيرها.

كما أخبرنا أنه تبيان، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وأخبرنا أنه هدى وشفاء لما في الصدور، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [يونس: ٥٧]، وأخبرنا أنه حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

فكيف يجوز مع كل هذا أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته؟

والله تعالى لم يقل انظر كيف أنا العالم، وكيف أنا القادر، وكيف أنا الخالق، ولكن قال: انظر كيف خلقت، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية: ١٧ - ٢٠](١).

---

(١) ينظر الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصبهاني، (٢/ ١٢٣).

كما أن بيان النبي ﷺ القرآن للناس شامل لبيان لفظه وبيان معناه، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

كما أن الصحابة والتابعين فسروا جميع القرآن، وكانوا يقولون: إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وهذا كما قال ابن مسعود رضي الله عنه[١]: (ما في كتاب الله آية إلاّ وأنا أعلم فِيمَا أنزلت)[٢].

وقال مجاهد[٣] (ت: ١٠٤هـ): عرضت المصحف على ابن عباس رضي الله عنهما ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته، أقفه عند كل آية منه وأسأله عنها[٤].

---

(١) عبد الله بن مسعود بن غافل أبو عبدالرحمن، أسلم قديما، أحد العشرة المبشرين بالجنة، من قراء الصحابة، وأول من جهر بالقرآن، قَاتِل فرعون الأمة، توفي سنة اثنتين وثلاثين ودفن بالبقيع. ينظر إلى الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبد البر، ٤٠٧ - ٤١١ (١٣٩١)؛ وأسد الغابة في معرفة الصحابة: لابن حجر، (٣/ ٣٨٤ - ٣٦٠ (٣١٧٧)؛ والإصابة في تميز الصحابة: لابن حجر، (٢/ ٣٦٠ - ٣٦٢ (٤٩٥٤)؛ ومعرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: للذهبي، (١/ ١١٣ - ١١٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب القُرَّاء من أصحاب النبي ﷺ (٥٠٠٢)؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب فضائل الصحابة، باب فضل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما، (٢٤٦٣).

(٣) مجاهد بن جبر، الإمام، شيخ القراء والمفسرين، أبو الحجاج المكي، ثقة، قيل إنه مات سنة أربع ومئة. ينظر الطبقات لكبرى: لابن سعد، (٥/ ٤٦٦ - ٤٥٧ (١٧٥)؛ وطبقات الفقهاء: للشيرازي، ص٥٨؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٤/ ٤٤٩ - ٤٥٧ (١٧٥)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (١/ ١٢٥).

(٤) ينظر: جامع البيان: لابن جرير الطبري، (١٠٨)؛ والحلية: لأبي نعيم، (٣/ ٢٧٩ - ٢٨٠)؛ وتذكرة الحفاظ: للذهبي، (٢/ ٧٠٦).

وقال الحسن البصري (ت: ١١٠هـ)(١): (وما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن تعلم فيما أنزلت، وما أراد بها)(٢).

ويقول مسروق (ت: ٦٣هـ)(٣): (ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن، ولكن عِلْمنا قَصُر عنه)(٤).

أما عن دلالة العقل:

فقد دل العقل على أنه من المحال أن ينزل الله تعالى كتابا أو يتكلم رسوله ﷺ بكلام يقصد بهذا الكتاب وبهذا الكلام أن يكون هداية للخلق ويبقى من أعظم

---

(١) الحسن البصري هو أبو سعيد، مولى زيد بن ثابت، من التابعين، وأخبار علمه وزهده ومعروفة يضرب بها المثل، من مصنفاته التفسير رواه عنه جماعة، وكتابه إلى عبد الملك بن مروان في الرد على القدرية. ينظر: سير أعلام النبلاء، (٤/ ٥٦٣ - ٥٨٩ (٢٢٣)؛ وطبقات المفسرين للداودي، (١/ ١٤٧ (١٤٤)؛ وطبقات المفسرين لأدنه وي، (ص١٣ (١٩).

(٢) ينظر إلى قول لحسن البصري في: الحسن البصري من عمالقة الفكر والزهد والدعوة والإسلام: مصلح سيد بيومي، ص١٨٧، رسالة دكتوراة، كلية أصول الدين، قسم الدعوة والإرشاد، جامعة الأزهر، ١٣٩٢هـ؛ والإتقان في علوم القرآن: للسيوطي، (٢/ ٥٢٠)، حققه وعلق عليه وعمل فهارسه: عصام الحرستاني، وخرج أحاديثه: محمد أبو صعيليك.

(٣) مسروق بن مالك الهمداني الأَجْدَع، أبو عائشة الوادعي الكوفي، الإمام القدوة العلم، الثقة الفقيه العابد، يقال إنه توفي سنة ثلاث وستين. ينظر: الطبقات الكبرى: لابن سعد، (٦/ ٧٦ - ٨٤)؛ وطبقات الفقهاء: للشيرازي، ص٨٠؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٤/ ٦٣ - ٦٩ (١٧)؛ والتقريب: لابن حجر، (٢/ ١٧٥ (٦٦٢٢).

(٤) ينظر درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (١/ ٢٠٨)؛ مجموع الفتاوى، (١٧/ ٣٥٣)؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (١/ ١٠٣)؛ والقواعد المثلى، ص ٥٤ - ٤٦؛ ومنهج إمام الحرمين: د/ أحمد آلعبداللطيف، ص٣٣٠.

الأمور وأشدها ضرورة مجهولة المعنى بمنزلة الحروف الهجائية التي لا يفهم منها شيئا؛ لأن ذلك من السفه الذي تأباه حكمة الله تعالى(١).

كما أن كل ما خاطبنا به الرسول ﷺ يجب أن يكون مفهوم المعنى(٢)، لأنه لا يعقل أن يتكلم الرسول ﷺ بكلام لا يفهم معناه، كما يبعد أن يستمع الصحابة رضي الله عنهم كلاما يخاطبون به ويلقى إليهم لا يفهمون معناه، ثم لا يسألون عنه رسولهم وهاديهم ﷺ(٣).

وبهذا عُلِمَ بطلان مذهب المفوضة الذين يفوضون علم معاني نصوص الصفات.

الوجه الثالث: اللوازم الباطلة التي تلزم القول بتفويض المعنى:

اللازم الأول: يلزم على قول أهل التفويض عدم معرفة النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم لمعاني آيات وأحاديث الصفات(٤).

اللازم الثاني: يلزم على القول بالتفويض القدح في القرآن والأنبياء(٥).

اللازم الثالث: يلزم على قولهم عدم الوثوق بكلام الله وكلام رسوله، وعدم

---

(١) القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٤٦ - ٤٧.

(٢) ينظر: آراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (٢/ ٧٣٧).

(٣) ينظر: موقف المتكلمين: د/ سليمان الغصن، (٢/ ٩١٣).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٥٨)؛ وعلاقة الإثبات والتفويض: رضا نعسان، ص٨٣.

(٥) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٠٤)؛ ومنهج إمام الحرمين: د/ أحمد آل عبد اللطيف، ص٣١٩، ٣٢١؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (٢/ ٧٣٤ - ٣٧٥).

الاكتفاء بذلك وعدم اتباعه، أو التحاكم إليه، لا سيما في أمور العقيدة(١).

اللازم الرابع: أن أهل التفويض قرروا عدم جواز الخوض في تفسير آيات الصفات ولا الكلام في معانيها، وعدم جواز اعتقاد ظاهرها، وهذا يلزم عليه القدح في سلف الأمة الذين تكلموا في معاني نصوص الصفات واعتقدوا ظاهرها على الوجه اللائق بالله تعالى، وإذا طعن في سلف الأمة فيلزم عليه إبطال الإجماع من أصله(٢).

اللازم الخامس: أن قول أهل التفويض ظاهر النصوص غير مراد كما قرره الرازي، مبني على زعمهم بأن ظاهر نصوص الصفات لا يليق بالله، وأنه لا يجوز اعتقاد ظاهرها، وهذا الكلام يلزم عليه أن ظاهرها كفر وضلال، وأن من اعتقد ظاهر ما دلت عليه النصوص فإنه كفر(٣)، فهذا ما صرح به بعض أهل الكلام، كما قال الصاوي(٤) في حاشيته على الجلالين: (لأن

---

(١) ينظر: موقف المتكلمين: د/ سليمان الغصن، (٢/ ٩١٣).

(٢) علاقة الإثبات والتفويض: رضا نعسان، ص٨٤؛ وموقف المتكلمين: د/ سليمان الغصن، (٢/ ٩١٣ - ٩١٤).

(٣) ينظر موقف المتكلمين: د/ سليمان الغصن، (٢/ ٩١٠)؛ وعلاقة الإثبات والتفويض: رضا نعسان، ص٨٥؛ ومنهج إمام الحرمين: د/ أحمد آل عبد اللطيف، ص٣٢٠.

(٤) الصاوي هو أحمد بن محمد الصاوي المصري الخلوتي، المالكي، نسبة إلى صاء الحجر في إقليم الغربية بمصر، ولد سنة خمس وسبعين ومئة وألف، توفي بالمدينة المنورة سنة واحد وأربعين ومئتين وألف، من كتبه حاشية على تفسير الجلالين، وحواشي على بعض كتب الشيخ أحمد الدردير في فقه المالكية، وشرح همزية البوصيري.
ينظر الأعلام: للزركلي، (١/ ٢٣٣)؛ ومعجم المؤلفين: رضا كحالة، (٢/ ١١).

الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر)[١].

اللازم السادس: مصادمة هذا القول للنصوص التي تفيد الإثبات، والتشكيك في صفات الله تعالى، وإن الشك في صفات الله تعالى لا يجوز لأنه يؤدي إلى التشكيك بالموصوف[٢].

اللازم السابع: إن القول بالتفويض في معاني الصفات هو الذي ألجأ الملاحدة القدامى لإنكار المعاد، يقول ابن تيمية: (وبهذا احتج الملاحدة، كابن سينا وغيره، على مثبتي المعاد، وقالوا: القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التجسيم، وزعموا أن الرسول ﷺ لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر)[٣].

اللازم الثامن: أن القول بالتفويض في معاني نصوص الصفات فتح المجال لأهل الإلحاد والزندقة والبدع أن يستنبطوا الحق من عقولهم[٤].

اللازم التاسع: أنه يلزم من قول المفوضة رد ما جاء في الآيات من الأمر بتدبر الكتاب والحث على ذلك؛ لأنهم إذا اعتقدوا أنه لا يمكن فهم ولا إدراك معناها

---

(١) حاشية الصاوي على الجلالين، (٣/ ١٠)، دار الفكر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٩٣هـ؛ وقد علق الشيخ الشنقيطي على كلام الصاوي (ينظر أضواء البيان (٧ / ٤٣٨) وهناك بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، من جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، فرع العقيدة، بعنوان (الصاوي وآراؤه في العقيدة والسلوك، عرض ونقد)، للباحثة: أسماء توفيق.

(٢) ينظر: علاقة الإثبات والتفويض: رضا نعسان، ص٨٤.

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (١/ ٢٠٢).

(٤) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم (١/ ١٠٣).

لم يكن للتدبر فائدة، وتدبر ما لا يمكن فهم معناه إضاعة للوقت وعذاب للنفس[(١)].

اللازم العاشر: أنه يلزم على قول المفوضة ألاّ يستفاد من كثير من القرآن علم، وألا يكون كله هدى وشفاء ونورا ومبينا، بل يكون منه ما هو طلاسم، أو هو بمثابة الكلام الأعجمي لمن لا يفهمه من العرب، وهذا كلام مناقض للآيات الكثيرة الدالة على كون القرآن كله هدى وشفاء ونورا، وأنه بلسان عربي مبين[(٢)].

اللازم الحادي عشر: أن الأخذ بمذهب التفويض والإشادة به فيه مدح وثناء على من ذمه الله، وهم الذين لا يعلمون من الكتاب معنى، بل يتلونه دون فهم لمعناه، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٧٨﴾ [البقرة: ٧٨][(٣)].

الوجه الرابع: الرد على الحجج الخمس التي اعتمد عليها الرازي ليقوي اتجاه التفويض على التأويل:

اختلف أصحاب اتجاه التأويل وأصحاب اتجاه التفويض عند الوقف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] هذا بعد أن اتفق أصحاب الاتجاهين على أن نصوص الصفات من المتشابه، فهل المتشابه يعلمه الله والراسخون في العلم؟

(١) ينظر: موقف المتكلمين: د/ سليمان الغصن، (٢/ ٩١٢)؛ ومنهج إمام الحرمين: د/ أحمد العبداللطيف، ص٣٢٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

(٣) ينظر: موقف المتكلمين: د/ سليمان الغصن، (٢/ ٩١٢).

فأصحاب اتجاه التأويل، أهل التحريف المذموم، يرون الوقف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ وقد تضمن مذهبهم حقا وباطلا.

فأما الحق فجزمهم بأن النصوص دالة على معان مقصودة مطلوبة، وأن من العيب والعجز والقبح اعتقاد أن الله يخاطب عباده بكلام غير مفهوم وغير مقدور على فهمه أصلا.

وأما الباطل فاعتقادهم أن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يخالف ذلك الظاهر، فوقعوا في التحريف، وصاروا يحتجون ويتذرعون بقراءة الوصل لإثبات باطلهم.

وأصحاب اتجاه التفويض الذين يرون الوقف على: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وهذا القول الذي رجحه الرازي، واحتج على صحته بحجج عدة، فقد تضمن مذهبهم حقا وباطلا:

فأما الحق فنكيرهم على أهل التأويل الذين يتقولون على الله بغير علم، ويتقولون بالمعاني المجازية بغير دليل ولا برهان.

وأما الباطل فلتعميمهم نفي التأويل على المعنى اللُغوي كما هو على الحقيقة، وصاروا يحتجون بمذهب جمهور السلف الذين أرادوا بالتأويل الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، أو التي يمليها الشيء في الخارج، وينتسبون إليهم، ويتذرعون بقراءة الوقف لإثبات باطلهم[(١)].

ويوازن ابن تيمية رحمه الله تعالى بين الفريقين: (والغالب على كلا الطائفتين الخطأ، أولئك يقصرون في فهم القرآن بمنزلة من قيل فيه: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ

---

(١) ينظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: د/ أحمد القاضي، ص٣٢٢.

لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣].

ومثار الفتنة بين الطائفتين ومحار عقولهم: أن مدعي التأويل أخطؤوا في زعمهم أن العلماء يعلمون التأويل، وفي دعواهم أن التأويل هو تأويلهم الذي هو تحريف الكلم عن مواضعه، فإن الأولين لعلمهم بالقرآن والسنن وصحة عقولهم، وعلمهم بكلام السلف، وكلام العرب علموا يقينا أن التأويل الذي يدعيه هؤلاء ليس هو معنى القرآن، فإنهم حرفوا الكلم عن مواضعه، وصاروا مراتب، ما بين قرامطة وباطنية، يتأولون الأخبار والأوامر، وما بين صابئة وفلاسفة يتأولون عامة الأخبار عن الله واليوم الآخر، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر، وفي آيات القدر ويتأولون آيات الصفات، وقد وافقهم بعض متأخري الأشعرية على ما جاء في بعض الصفات، وبعضهم في بعض ما جاء في اليوم الآخر. وآخرون من أصناف الأمة، وإن كان تغلب عليهم السنة فقد يتأولون أيضًا مواضع يكون تأويلهم من تحريف الكلم عن مواضعه.

والذين ادعوا العلم بالتأويل، مثل طائفة من السلف وأهل السنة وأكثر أهل الكلام والبدع رأوا عجزا وعيبا وقبيحا أن يخاطب الله عباده بكلام يقرؤونه ويتلونه وهم لا يفهمونه، وهم مصيبون فيما استدلوا به من سمع وعقل، لكن أخطؤوا في معنى التأويل الذي نفاه الله، وفي التأويل الذي أثبتوه، وتسلق بذلك مبتدعهم إلى تحريف الكلم عن مواضعه.

وصار الأولون أقرب إلى السكوت والسلامة بنوع من الجهل، وصار الآخرون أكثر كلاما وجدالا، ولكن بفرية على الله، وقول عليه ما لا يعلمونه، وإلحاد في

أسمائه وآياته فهذا هذا، ومنشأ الشبهة الاشتراك في لفظ التأويل)(١).

وسيكون الرد على حجج الرازي الذي اعتمد عليها لتقوية اتجاه التفويض، والذي مفادها أن الراسخين في العلم لا يعلمون المتشابه لأسباب عدة ذكرها، فيمكن الرد عليه بالآتي:

١ - زعم الرازي أن المتشابه لا يعلمه الراسخون في العلم زعم باطل، لأن الله تعالى لم ينزل شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعلة، وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه؟!

وإذا جاز أن يعرفه مع قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته فقد علم عليا التفسير، ودعا لابن عباس بأن يعلمه الله التأويل ويفقهه في الدين(٢).

فالراسخون في العلم يعلمون بمدلولات الألفاظ ومعانيها من حيث اللغة، وهذا المراد بأنهم يعلمون تأويلها.

٢ - أما دعوى إجماع الصحابة على مخالفة القول بعلم الراسخين بالتأويل فدعوى مردودة بالنقل المقابل عن بعضهم بإثبات ذلك، يقول ابن تيمية رحمه الله: (إنه لم يثبت عن أحد من الصحابة أنه قال: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه)(٣).

---

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل: لابن تيمية، ص١٧ - ١٩.
(٢) ينظر: مشكل القرآن: لابن قتيبة، ص٩٨ - ٩٩.
(٣) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/٤٠٦).

٣ - لما علم الراسخون معنى ما أخبر الله تعالى به آمنوا بذلك، ووكلوا علم كيفيته وكنهه إلى الله تعالى، لأن الإيمان نتيجة للعلم، ولا يتصور إيمان بلا علم.

والإيمان أعم من العلم، وليس مرادفا له، لا لغة ولا شرعا، ولذا كان حد الإيمان عند أهل السنة والجماعة أنه قول وعمل واعتقاد(١).

٤ - أما عن حجة اللغة التي استند إليها في الحجة الرابعة، فقد ذكر ابن قتيبة هذه الحجة بعبارة أوضح وأجاب عنها من جهة اللغة، وحسبك به إماما فيها، فيقول رحمه الله: (فإن قال قائل: كيف يجوز في اللغة أن يعلمه الراسخون في العلم، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ وأنت إذا أشركت الراسخين في العلم انقطعوا عن ﴿يَقُولُونَ﴾، وليست هاهنا واو نَسَقٍ توجب للراسخين فعلين، وهذا مذهب كثير من النحويين في هذه الآية، ومن جهته غلط قوم من المتأولين.

قلنا له: إن ﴿يَقُولُونَ﴾ ها هنا في معنى الحال، كأنه قال: الراسخون في العلم قائلين: آمنا به، ومثله في الكلام: لا يأتيك إلا عبد الله وزيد يقول: أنا مسرور بزيارتك، يريد: لا يأتيك إلا عبد الله وزيد يقول أنا مسرور بزيارتك. يريد: لا يأتيك إلا عبد الله وزيد قائلا: أنا مسرور بزيارتك...)(٢).

وهكذا وجهه ابن كثير رحمه الله فقال: (وعلى هذا فيكون قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ حالا منهم وساغ هذا وأن يكون من المعطوف دون المعطوف عليه، كقوله: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ

---

(١) ينظر: مذهب أهل التفويض: د/ أحمد القاضي، ص٣٣١.

(٢) مشكل القرآن، ص١٠٠ - ١٠١.

يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ٨ - ١٠] وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢] أي وجاء والملائكة صفوفا صفوفا)[(١)].

والمقصود أن قراءة الوصل وجعل الواو واو نسق ليس بممتنع لغة ولا معنى، فلها توجيه من حيث اللغة قال به من يعتد به من أهل العربية، ولها توجيه من حيث المعنى قال به حبر الأمة وترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما، وتلميذه مجاهد بن جبر، ومرادهما بالعلم بالتأويل العلم بالتفسير، ولست بصدد الترجيح، فإن عامة السلف وأهل اللغة على قراءة الوقف وإنما أرادوا استئثار الرب بعلم حقائق المغيبات وكيفياتها، ولم يريدوا ما توهمه أهل التفويض من منع العلم بمعاني النصوص ودلالات الألفاظ، لكن من فوائد القراءات الثابتة إعطاء معان متعددة على وجه لا تعارض فيه.

كما أن القائلين بالوصل لا يسلمون أصلا بأن الآية دالة على نفي ذلك العلم عن الخلق واختصاصه بالله، بل يريدون أن الله تعالى أشركهم بعلم معاني الألفاظ، كما أشركهم هم وملائكته بالعلم بوحدانيته بعدها بآيات في قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ [آل عمران: ١٨].

والرازي يذكر في الحجة الرابعة ما مفاده أن الواو لو كانت عاطفة لكان تقدير

---

(١) تفسير ابن كثير، (١/ ٣٤٧).

الكلام: الله والراسخون في العلم يقولون: آمنا به، ولا يجوز إضافة هذا القول إلى الله.

ويمكن أن يجاب عليه بأن هذا ليس بلازم، والسياق نفسه يحيل هذا التقدير لأن من جملة مقولتهم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، وجائز أن يعود الضمير على آخر المتعاطفات، فلا محذور.

٥ - ويمكن أن يرد على الحجة الثالثة، والتي مفادها: (أن الله تعالى مدح من وكل علم ذلك إلى عالمه...) بما يلي:

أن الله تعالى مدح من آمن به، ولا يتصور إيمان بلا علم بدلالة ما يؤمن به.

أن قولهم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ شامل للمحكم والمتشابه(١)، فإذا كان الرازي ومن سلك مسلكه في اتجاه التفويض يفهمون من الجملة أنهم وكلوا علم المتشابه إلى عالمه، فكذلك يلزمهم في المحكم وهم في المحكم يثبتون المعنى والدلالة، فما وجه التفريق؟!.

كما أن الإيمان بالغيب يتعلق بحقائق المغيبات ودرك كنهها وليس بدلالة الألفاظ على ما تضمنته من معان مجردة، فإذا آمن العبد بالصاخة والقارعة مثلا، فإنه يؤمن بما تضمنه ذلك من معنى، وهو أن الساعة تصخ الأسماع، وتقرع القلوب، مع امتناع إدراك ذلك على وجه الحقيقة ومعرفة الكيفية، ولو ادعى إنسان أن الإيمان هو بالتصديق بأن من أسماء الساعة الصاخة والقارعة ونحوها دون ما تضمنتاه من معنى، وأنها أسماء مجردة وحروف مجتمعة لا دلالة لها في ذاتها، لما كان مؤمنا بالغيب في هذه القضية، وكذلك الحال

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٥/ ٢٢٥).

في سائر المغيبات، ومنها ما يتعلق بصفات الباري جل وعز.

وكذلك الإيمان بالمجملات من الكتب والرسل فإنه منطو على معنى معلوم وإن لم ندرك التفصيلات[١].

(١) ينظر: مذهب أهل التفويض: د/ أحمد القاضي، ص٣٣٧ - ٣٣٨.

المطلب الرابع
اتجاه التوقف

أولًا: التعريف بالاتجاه:

يُعَرَف التوقف: بالسكوت[(١)]: أي توقف في الحكم على الشيء، لا نفيا ولا إثباتا[(٢)].

ويلجأ بعض الناس بسبب قصور في العلم أو البصيرة أو بسبب الورع إلى التوقف في الأمور المشتبهات عليه، ويعرفون باسم الواقفة والواقفية، وهو مسلك معروف في الأصول والفروع، ولهذا يطلق هذا اللقب على فرق عدة اختارت التوقف بين أمرين متعارضين لم يسعفها فيه الجمع ولا الترجيح[(٣)].

---

(١) ينظر: معاجم اللغة: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، ٠٦/ ١٣٥٩ح والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٦/ ٤٦)؛ والكليات: للكفوي، ص٣٠٣.

(٢) ينظر: الرد على الجهمية: للدارمي، ص١٠٢؛ وص٣٤٢؛ والسنة: لأحمد بن حنبل، (١/ ١٧٩)؛ والسنة: للخلال (٤/ ١٢٩ - ١٣٢)؛ درء التعارض: لابن تيمية (٣/ ٣٨٣) والتسعينية، (٢/ ٢١١ - ٢١٢)، هامش (٢)، تعليق المحقق، د/ محمد العجلان؛ (٥/ ١١٣ - ١١٦)؛ (١٦/ ٣٩٩)؛ والخطط المقريزية: للمقريزي، (٣/ ٣١٦).

(٣) من الفرق التي سميت بهذا الاسم: الواقفية: الذين يقولون: لا ندري هل يدخل النار أحد من أهل القبلة أم لا؟ وهم طائفة من الأشعرية. ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ٤٦٢ - ٤٦٣)؛ ومن فرق الرافضة الواقفة: لأنهم وقفوا على موسى بن جعفر ولم يجاوزوه إلى غيره. ينظر: مقالات الإسلاميين: لأبي الحسن الأشعري، (١/ ١٠٣)؛ والواقفة في مسألة القرآن، هل يقال مخلوق أو غير مخلوق؟ ينظر: اختلاف اللفظ: لابن قتيبة، ص٢٤٦ - ٢٤٦، ضمن عقائد السلف؛ والرد على الجهمية: للدرامي، ص٣٤٢؛ والشريعة: للآجري (١/ ٥٢٦ - ٥٣١)؛ وشرح اعتقاد أهل السنة: للالكائي، (٢/ ٤/ ٣٥٧ - ٣٦٤).

ولئن ساغ هذا المسلك في بعض المسائل الفرعية بعد استفراغ الجهد في البحث وتحري الصواب وهو متوقف إلى أمد وليس إلى أبد(١)؛ فإنه غير سائغ في أمر الاعتقاد الذي بينه الله غاية البيان، لما ينطوي عليه من الشك والتردد وعدم الجزم المنافي لليقين الذي هو عمدة الاعتقاد.

أنواعه:

أشار ابن تيمية رحمه الله إلى الأقسام الممكنة في آيات الصفات، ومن ثم جعل التوقف على ضربين:

فقوم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك، وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم.

وقوم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات(٢).

والفرق بين القولين أن توقف الطائفة الأولى قائم على الحكم بجواز الأمرين: الإثبات والنفي لكن دون ميل إلى أحدهما.

وتوقف الطائفة الثانية قائم على عدم الحكم بالشيء أبدا.

فتوقف الأولى من جهة الإيجاب، وتوقف الثانية من جهة السلب؛ وكلاهما توقف(٣).

وممن يندرج في القول الأول: (قول الواقفة الذين يجوزون إثبات صفات

---

(١) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر: لابن قدامة، (٢/ ٤٣٢)؛ والموافقات: للشاطبي، (٤/ ١١١)؛ ونزهة النظر: لابن حجر، ص٣٥؛ وفتح المغيث: للسخاوي، (٣/ ٧٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، (٥/ ١١٦ - ١١٧).

(٣) ينظر: مذهب أهل التفويض: د/ أحمد القاضي، ص١٣٣ - ١٣٤.

زائدة(١)، لكن يقولون: لم يقر عندنا دليل على نفي ذلك ولا إثباته. وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخبرية، وهذا اختيار الرازي والآمدي وغيرها)(٢).

ويدخل في النوع الثاني ما حكاه ابن تيمية عن بعض الملاحدة: (نحن لا ننفي النقيضين، بل نسكت عن إضافة واحد منهما إليه، فلا نقول هو موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل)(٣).

ومدار شبهة الواقفة سواء ممن يجوزون النفي أو الإثبات، أو من يسكتون عنها معا راجع إلى اعتقادهم أن ليس في النصوص ما يقطع بأحد الأمرين، ومن ثم ساغ لهم أن يرتضوا الشك والحيرة في هذا الأمر الجلل، بل ربما استحسنوا ذلك وطلبوه(٤).

ثانيًا: الإشارة إلى هذا الاتجاه من كلام الرازي:

هنا سؤال يطرح نفسه ألا وهو: هل سلك الرازي اتجاه التوقف؟

بعد نظر وتأمل وروية في الفكر، جاءت الإجابة على السؤال بالإيجاب وفق الآتي:

لقد سلك الرازي اتجاه التوقف وذلك للأسباب الآتية الذكر:

١ - استخدامه لاتجاه التوقف، وهذا موجود في طيات كتابه التفسير وكتبه الأخرى، وسأشير هنا إلى استخدامه لاتجاه التوقف عموما، ثم استخدامه له

---

(١) أي عن الصفات السبعة التي يثبتها الأشاعرة. وجميع هؤلاء من متكلمة الصفاتية، ويدل على هذا سياق الكلام الذي قبله.

(٢) درء تعارض العقل: لابن تيمية، (٣/ ٣٨٣).

(٣) مجموع الفتاوى، (١٧/ ١٠٦).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، (٥/ ١٧٦).

حيال نصوص الصفات على وجه الخصوص.

* ذكر أن الأدلة النقلية ضعيفة ومتعارضة، فيجب التوقف وترك القطع(١).

* ذكر أن ما لا يعرف كونه حقا أو باطلا لا يجوز الإقدام عليه بالنفي ولا بالإثبات، بل يجب التوقف فيه(٢).

* ذكر أن التلاوة في قوله تعالى: ﴿يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ [البقرة: ١٢١] لها معنيان:

(أحدهما): القراءة. **(والثاني): الإتباع فعلا.**

وممن حملها على القراءة اختلفوا لوجوه منها: (ثالثها: أنهم عملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابه، وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه، وفوضوه إلى الله سبحانه)(٣).

وهنا يلاحظ عليه أنه جمع بين التوقف والتفويض.

* عندما جعل دلائل الآيات على ثلاثة أقسام:

(وثالثها): الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه، فيكون من حقه التوقف فيه، ويكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها)(٤).

* يحكي عن القاضي أن أخبار الآحاد إذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها(٥).

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ج٤.
(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ج٤٣؛ ص١٤٣.
(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ج٣٢؛ وينظر: ص٢١٩؛ ومج٣، ج٥، ج٨٥.
(٤) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ج١٧٥.
(٥) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ج٤٣.

* ذكر أن المكلفين ثلاثة فرق: إما أن يكونوا من المصدقين بالرسول، أو المتوقفين في صدقه، أو من المكذبين، ولا شك أن أمر المتوقف أسهل من أمر المكذب(١).

* وقد ذهب الرازي إلى اتجاه التوقف في الرؤية، حينما علم ضعف الأدلة التي يعتمد عليها كلا من مثبتي الرؤية ونفاتها، حيث يقول: (وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين [المعتزلة والأشاعرة] فنقول: بقي هذا البحث في محل التوقف)(٢).

* كما ذهب إلى التوقف حينما أوضح أن المراد من الرؤية هو نوع من الانكشاف، والحكم بجواز حصول هذه الحالة أو امتناع حصولها مما يتوقف العقل فيه، ولا يمكن الجزم به، لا بالنفي ولا الإثبات إلا بالدليل المنفصل(٣).

* مال إلى التوقف بسبب تعارض الأدلة في نهاية العقول، وحكى عن أبي الحسين البصري اتجاه التوقف(٤).

* في مسألة كون الجسم هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا تنقسم أم ليس مركبا منها، حكيالرازي التوقف(٥).

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ج١٦٣؛ وينظر: مج١١، ج٢١، ص١٥٣؛ ومج١١، ج٢٢، ص٥٩؛ وص١٢٢؛ ومج١٢، ج٢٣، ص١٥٩؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٦٨ - ١٧٠.

(٢) المطالب العالية، (٢/ ٨٧).

(٣) المطالب العالية، (٢/ ٨٣)؛ وينظر: أثر الفكر الاعتزالي: د/ منيف العتيبي، (٣/ ١٢١٧ - ١٢١٨).

(٤) نهاية العقول في دراية الأصول، (ل/ ٢٤٠/ أ).

(٥) ينظر: الملخص: (ل: ١١٣/ ب)؛ مخطوط، ونهاية العقول، (ل/ ٢/ ١٤٤/ أ)؛ =

* في نهاية العقول قال: إن الفناء جائز[١]. أما هل الفناء واقع فعلا أم لا؟ فهو في ذلك متوقف، كما صنع إمام الحرمين[٢].

* أن الصفات التي عرفها وجب الإقرار بها فأما إثبات الحصر فلم يدل عليه فوجب التوقف فيه، وصفات الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر[٣].

* أن الدليل لم يدل على ثبوت غير الصفات السبع ولا على نفيها على حد زعمه، فيجب التوقف[٤].

* في صفة الاستواء ذهب إلى اتجاه التوقف[٥].

٢ - إشارة ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى أن الرازي سلك اتجاه التوقف، وابن تيمية أعلم بالرجل من أي دارس يدرس شخصية الرازي، لأن ابن تيمية تصدى له بالنقد والرد، يقول ابن تيمية: (وأيضًا فإن الرازي ونحوه ممن لم يثبت السمع طريقا إلى إثبات الصفات، ولا نزاع بينهم أنه طريق صحيح لكن يفرقون بين ما

= وأشار إلى ذلك ابن تيمية عن الرازي، في بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٣١٢ - ٣١٣)؛ وموافقة المنقول لصريح المعقول، (١/ ٩١)؛ والتفتازاني حكا هذا الاتجاه عن الرازي، في شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية، ص٤٧؛ ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: للزركان، ص٤٢٥ - ٤٢٦.

(١) ينظر: (٢/ ل/ ١٦١/ ب).

(٢) ينظر: (٢/ ل/ ١٦٦/ أ).

(٣) ينظر: معالم أصول الدين، ص٦٦.

(٤) ينظر: المحصل، ص١٨٧؛ والمطالب العالية، مج١، ج٣، ص١٤١.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٦ - ٧؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٦٨ - ١٧٠؛ وينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٣/ ٣٨٣).

أثبتوه وبين ما توقفوا في ثبوته بأن العقل دل على ما أثبتناه، ولم يدل على ما توقفنا فيه، ولهم فيما لم يثبتوه طريقان: منهم من نفاه، ومنهم من توقف فيه، فلم يحكم فيه بإثبات ولا نفي، وهذه هي طريقة محققيهم كالرازي والآمدي وغيرهما بل ومن الناس من يثبت صفات أخرى بالعقل)[(١)].

ويقول أيضًا عنه: (وبحوث أبي عبدالله ابن الخطيب تعطيهم ذلك فإن الوقف والحيرة ظاهر على كلامه في إثبات الصفات)[(٢)].

٣ - هناك ثمة فرق بين اتجاهي التفويض والتوقف عند الرازي:

فاتجاه التفويض الذي يسلكه الرازي لا يعترض عليه البتة، بل يجعله قول أهل التوحيد، وهذا كما في صفة اليد والمجيء والاستواء في أحد أقواله.

أما اتجاه التوقف فهو يعترض عليه، ويضعف ويضطرب، ويسمه بالشك والحيرة، يقول الرازي: (إن القضية التي توقف الإنسان في صحتها وفسادها فإنه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط، فنقول: ذلك الحد الأوسط إن كان حاضرا في عقله كان القياس متعقدا والنتيجة لازمة، فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها، وقد فرضناه متوقفا فيها، هذا خلف، وأما إن قلنا إن ذلك الحد الأوسط غير حاضر في عقله فهل يمكن طلبه؟ أو لا يمكن طلبه؟

والأول باطل: لأنه إن كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه؟ لأن طلب الشيء بعينه إنما يمكن بعد الشعور به، وإن كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٣٢.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص١١١؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (١٦/ ٤٠٧)؛ ودرء التعارض، (٣/ ٣٨٣).

يطلب تحصيل الحاصل؟ وأما إن كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي يتخلص به من ذلك التوقف، ويخرج من ظلمة تلك الحيرة، وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة)[(١)].

ثالثًا: نقد اتجاه التوقف عند الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة حينما سلك اتجاه التوقف في نصوص الصفات، وسيكون الرد عليه من أوجه:

١ - إن القول بالتوقف الناتج عن الشك والحيرة يعد مخالفا لما أنزل الله القرآن من أجله، وهو التدبر والذكرى، كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩].

٢ - أن هذا المسلك مخالف لما كان عليه النبي ﷺ والسلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان من اعتقاد الإثبات مع التنزيه، ولم يحفظ عن أحد من السلف التوقف في هذه المسألة.

٣ - إن كان الذي يحب الله منا أن لا نثبت ولا ننفي، بل ننفي في الجهل البسيط، وفي ظلمات بعضها فوق بعض، لا نعرف الحق من الباطل، والهدى من الضلال، ولا الصدق من الكذب، بل نقف بين المثبتة والنفاة موقف الشاكين الحيارى ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤٣]، لا مصدقين ولا مكذبين: لزم من ذلك أن يكون الله يحب منا عدم العلم بما جاء به الرسول ﷺ، وعدم العلم بما يستحق الله سبحانه وتعالى من الصفات، وعدم العلم بالحق من الباطل، ويحب منا الحيرة والشك.

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٦٧.

ومن المعلوم أن الله لا يحب الجهل، ولا الشك، ولا الحيرة، ولا الضلال، وإنما يحب الدين والعلم واليقين وقد ذم الحيرة بقوله: ﴿قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٧١﴾ وَأَنْ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُ ۚ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [الأنعام: ٧١ - ٧٢]، وقد أمرنا الله تعالى أن نقول: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦ - ٧].

وكان النبي ﷺ إذا قام من الليل يصلي يقول: «**اللَّهُمَّ رَبَّ جِبْرَائِيلَ وَ مِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ، فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ، عَالِمَ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اخْتُلِفَ فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِإِذْنِكَ إِنَّكَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**»(١). فهو ﷺ يسأل ربه أن يهديه لما اختلف فيه من الحق فكيف يكون محبوب الله عدم الهدى في مسائل الخلاف؟ وقد قال الله تعالى له: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

فـ (الوقوف في ذلك جهل وعي، مع أن الرب سبحانه وصف لنا نفسه بهذه الصفات، لنعرفه بها، فوقوفنا عن إثباتها ونفيها عدول عن المقصود منه في تعريفه إياه، فما وصف لنا نفسه إلا لنثبت ما وصف به نفسه، ولا نقف في ذلك)(٢).

وبهذا يتبين فساد مسلك (التوقف) وأنه مبني على الجهل والشك، وأنهم أبعد

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، (٧٧٠).
(٢) النصيحة في صفات الرب: أحمد الواسطي، ص١٣٥ - ١٣٧.

الناس عن اليقين والجزم الذي هو الأصل في الاعتقادات[١].

٤ - التوقف يفضي إلى تعطيل الأحكام الشرعية[٢].

٥ - الواقف يوافق النافي أو يقره، ويعارض المثبت، فعلم أنهم أقروا أهل البدعة وعادوا أهل السنة[٣].

(١) ينظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: د/ أحمد القاضي، ص١٣٥ - ١٣٧.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر: لابن قدامة، (٢/ ٤٣٢).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٨٠).

المبحث الثامن

أقسام الصفات

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الصفة عند السلف والمتكلمين.

المطلب الثاني: تقسيم الصفات عند السلف والرازي.

المطلب الثالث: الصفات السلبية عند السلف والرازي.

المطلب الرابع: الصفات الثبوتية عند السلف والرازي.

المطلب الأول
تعريف الصفة عند السلف والمتكلمين

الصفة في اللغة هي: مصدر، وأصلها وِصف بكسر الواو، ونقلت الكسرة إلى الصاد، ثم حذفت الواو وهي فاء الكلمة، وعُوِض عنها بهاء التأنيث، كالوَعد والعِدَة(١).

والصفة والوصف عند اللغويين كلاهما مصدر، وهما بمعنى واحد، وهو نعت الشيء، فالواو والصاد والفاء أصل واحد وهو تحلية الشيء، والصفة الأمارة اللازمة للشيء كما يقال: وزنته وزنا(٢).

ولكن المتكلمين فرقوا بينهما فقالوا: الصفة هي: المعنى الذي يقوم بالموصوف، والوصف هو: القول الدال على الصفة، فهو قول القائل ونعته للموصوف، فيقوم بالواصف(٣).

---

(١) ينظر: ديوان الأدب: لأبي إبراهيم إسحاق الفارابي، (٣/ ٢٢١)؛ والصحاح: للجوهري، (٤/ ١٤٣٨)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٩/ ٣٥٦)؛ والتعريفات: للجرجاني، ص٣٢٦.

(٢) ينظر: العين: للفراهيدي، (٧/ ١٦٢)؛ ومعجم تهذيب اللغة: للأزهري، (١٢/ ٢٤٨)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٦/ ١١٥)؛ والمحكم والمحيط الأعظم في اللغة: لابن سيدة، (٨/ ٢٥٣)؛ ومفردات غريب القرآن: للأصفهاني، ص٥٢٥؛ والكليات: للكفوي، ص٩٤٢؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٩/ ٣٥٦)؛ والمصباح المنير: للفيومي، ص٦٦١؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٣٣٥)؛ (٦/ ٣٤٠).

(٣) ينظر: التمهيد: للباقلاني، ص٢٤٤ - ٢٥٥؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص١٢٨؛ والحدود في الأصول: لأبي بكر بن فورك، ص٩٥ - ٩٦؛ وغاية المرام: للآمدي، ص١٤٤ - ١٤٥؛ والتعريفات: للجرجاني، ص٣٢٦؛ والحدود الأنيقة والتعريفات =

فأدخلوا في الوصف الذي هو القول عندهم الصفات الاختيارية حتى ينفوا قيامها بالذات، وأدخلوا في الصفة التي هي المعنى القائم بالذات ما أثبتوه من الصفات كصفات المعاني السبعة، ليتأتى لهم على هذا التقسيم اعتبار بعض الصفات قائما بالذات، وبعضها غير قائم بها فأرادوا بذلك نفي الصفات الاختيارية، وعدوها نسبا وإضافات لا تقوم بذلك[١].

فقالوا: إن الوصف الذي هو القول يراد به الأفعال، وزعموا أنها لا تقوم به، والصفة هي الصفات اللازمة القائمة بالذات[٢].

والجهمية والمعتزلة يعدون الصفات مجرد العبارة التي تعبر عن الموصوف من غير قيام معنى به[٣].

والقول الفصل في هذا كما يوضحه ابن تيمية رحمه الله، حيث يقول: (والوصف والصفة يراد به: الكلام الذي يوصف به الموصوف، كقول الصحابي في ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]: (أحبها لأنها صفة الرحمن)[٤]. وتارة يراد به: المعاني التي دل عليها الكلام كالعلم والقدرة.

والجهمية والمعتزلة وغيرهم تنكر هذا ويقولون: إنما الصفات مجرد العبارة

= الدقيقة: لزكريا الأيصاري، ص٧٢؛ والكليات: للكفوي، (٣/ ٩٢)؛ وكشاف اصطلاحات الفنون: للتهانوي، (٣/ ١٣٩٦)؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٣٣٥).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١٤٨).

(٢) ينظر: شرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ١٢٠ - ١٢١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١٤٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، (٧٣٧٥).

التي يعبر بها عن الموصوف، فقالوا: إن إضافة الصفات إلى الله من إضافة وصف من غير قيام معنى به.

والكلابية ومن اتبعهم من الصفاتية قد يفرقون بين الوصف والصفة، فيجعلون الوصف: هو القول، والصِّفة: المعنى القائم بالموصوف)(١).

والصفة في الشرع هي: ما قام بالذات من المعاني والنعوت، وهي في حق الله تعالى نعوت الجلال والجمال والعظمة والكمال(٢). أو هي ما قام بالذات الإلهية مما يميزها عن غيرها، ووردت بها نصوص الكتاب والسنة(٣). وليعلم أن الصفة والنعت هي بمعنى واحد عند السلف الصالح رحمهم الله(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى، (٣/ ٣٣٥)؛ وينظر: (٦/ ١٤٧ - ١٤٨، ٣٤١).

(٢) ينظر: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة: محمد الجامي، ص٨٤.

(٣) ينظر: معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات: د/ محمد التميمي، ص٣١.

(٤) ينظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسماء الله تعالى، ص١٤١٠؛ وكتاب النعوت والأسماء والصفات: للنسائي، ص٢٠٥؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٣٣٣)؛ ودرء التعارض، (١٠/ ٨٣)؛ والعلو للعلي الغفار: للذهبي، (٢/ ١١٧٨)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ١٠٢٨)؛ وبدائع الفوائد (٢/ ١٤٧).

المطلب الثاني
تقسيم الصفات عند السلف والرازي

أولًا: تقسيم الصفات عند السلف:

إن مما ينبغي التنبيه إليه والتأكيد عليه أن السلف الصالح الأوائل رحمهم الله لم يكونوا يخوضون في باب الأسماء والصفات عموما بذكر التقسيمات وتفريع المسائل وكثرة الكلام في هذا الباب الخطير المتعلق بذات الله تعالى، بل كانوا يتكلمون فيه تقريرا وردا بقدر الحاجة فقط.

ولما كثرت المقالات المخالفة للكتاب والسنة وظهرت البدع وانتشرت. ابتلي أهل السنة والجماعة بمناقشة أهل الكلام والرد عليهم بأسلوبهم فاضطروا للخوض في تقسيم الصفات، لكن بقدر محدود جدا، ليس كما هو الحال عند باقي الفرق(١).

والتقسيمات التي ذكرها أهل السنة والجماعة للصفات ترجع كلها إلى اعتبارات مختلفة هي أساس التقسيم الذي بينوه.

فالصفات عموما تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: صفات كمال.

القسم الثاني: صفات نقص.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٩٨ - ٩٩)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٧/ ١٠٠)؛ وجامع الرسائل، (٢/ ٦)؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم (٢/ ٧)؛ والصفات الإلهية: د/ محمد أمان الجامي، ص١٩٩.

يقول ابن تيمية: (فالصفات نوعان:

أحدهما: صفات نقص، فهذا يجب تنزيهه عنها مطلقا، كالموت والعجز والجهل.

والثاني: صفات كمال، فهذه يمتنع أن يماثله فيها شيء)[(١)].

والمراد من القسم الأول هو الصفات المنفية عن الله تعالى. ومن القسم الثاني هو الصفات المثبتة لله تعالى. يقول ابن تيمية: (فإن الله يوصف بالإثبات، وهو إثبات محامده بالثناء عليه وتمجيده، ويوصف بالنفي، وهو نفي العيوب والنقائص عنه ﷻ عما يقولون علوا كبيرا)[(٢)].

ويقول: الأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله نفيا وإثباتا. فنثبت لله ما أثبته لنفسه، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه. وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها اثبات ما أثبته من الصفات ونفي ما نفاه عن نفسه[(٣)].

ويقول: (إن أصل دين المسلمين أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه في كتبه وبما وصفه به رسله، فيثبتون له تعالى ما أثبته لنفسه، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه، ويتبعون في ذلك أقوال رسله ويجتنبون ما خالف أقوال الرسل، فالرسل وصفوا الله بصفات الكمال ونزهوه من النقائص المناقضة للكمال...)[(٤)].

---

(١) الصفدية، (١/ ١٠٢)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١٠/ ٢٤٥)؛ ومجموع الفتاوى (١٧/ ٣٢٥)؛ ومنهاج السنة (٢/ ٥٢٢ - ٥٢٣)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٥٧)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ١٤١ - ١٤٢).

(٢) التسعينية، (١/ ١٥٧)؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (٣/ ٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى، (٣/ ٣)، بتصرف يسير.

(٤) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، (٤/ ٤٠٥ - ٤٠٦)، بتصرف يسير. =

وقد دلت النصوص الصريحة والعقول الصحيحة واستقر في الفطر السليمة من أن الرب الخالق المستحق للعبادة وحده يجب أن يتصف بكل كمال على أتم وجوهه، وأن ينزه عن كل نقص وعيب يمكن أن يتصوره العقل(١).

والدليل على صحة هذا التقسيم هو استقراء نصوص الوحيين المطهرين الكتاب الكريم والسنة النبوية الصحيحة التي وردت فيها صفات الله تعالى.

فإذا حصرنا هذه النصوص وجدنا الصفات الواردة فيها إما أن تدل على ثبوت كمال في حق الله تعالى، وهذه هي الصفات المثبتة أو الثبوتية، كصفة الحياة، والقيومية، والعلم، والقدرة، والعدل،... الخ، وغيرها من الصفات الثبوتية. وإما أن تدل على نفي نقص في حق الله تعالى وهذه هي الصفات المنفية أو السلبية، كنفي الموت والنوم والجهل والعجز والظلم المتضمن لإثبات كمال ضد هذه الصفات لله تعالى. فنفي الموت عن الله تعالى تضمن إثبات كمال ضده من وصفه تعالى بالحياة وغيرها من صفات النفي(٢).

ثانيا: تقسيم الصفات عند الرازي:

عند النظر إلى تقسيم الرازي للصفات في تفسيره الكبير يلاحظ أنه يقسمها

= وينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٩٨، ٥١٥)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، (١/ ٢٥)، ت: د/ محمد السعوي؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (٣/ ٨٢١ - ٨٢٢).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٩٥ - ١٩٨)؛ و(١٦/ ٣٦٣)؛ ومنهاج السنة النبوية، (٣/ ٩٧؛ ٢٢٤)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص١١٩؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٣٣٣؛ و٣٤٣)؛ والصواعق المرسلة، (١/ ٢٩٣)؛ (٣/ ٩١٤؛ و١٠١٠؛ و١٠١٨).

(٢) ينظر: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة: د/ محمد الجامي، ص١٩٩؛ وجهود ابن القيم في تقرير توحيد الأسماء والصفات: وليد العلي، (٣/ ١٥١١ - ١٥١٢).

إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات السلبية، ويسميها أيضًا بصفات الجلال، والتنزيه، والتقديس، والنفي.

القسم الثاني: الصفات الثبوتية، ويسميها أيضًا بصفات الإكرام، والإضافية، والكمال(١).

وقد يضيف إلى القسمين السابقين قسما ثالثا وهو الصفات الحقيقية(٢).

فتصبح الصفات حقيقية وإضافية وسلبية، أو ما يتركب من هذه الثلاث وهي

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١١٢ - ١١٣؛ وص١٤٣؛ وص١٤٧؛ ومج٢، ج٤، ص١٧٠ - ١٧١؛ ومج٣، ج٥، ص٣٨ - ٣٩؛ وص٩٣؛ ومج٤، ج٧، ص ١٣٠ - ١٣١؛ وج ٨، ص ١١٤، وص ١٦٧؛ ومج ٥، ج١٠، ص١٠٣؛ ومج٨، ج ١٥، ص ٢٤؛ وص ٢٨، وص ٦٦، وج ١٦، ص ١٥؛ ومج ٩، ج ١٧، ص ٤٥، وص٩٥؛ وج ١٨، ص ٧١، وص٨١؛ ومج١٠، ج١٩، ص٧٦؛ وص١١٨، وج٢٠، ص٢١٧؛ ومج١١، ج٢١، ص٦٧، وص٧١، وص٧٤؛ وج٢٢، ص١٢، وص١٣٤ ومج١٢، ج٢٤، ص١٠، وص٤٨؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٠٣ - ١٠٤؛ وص١٠٦، وص١٦٨، وص٢١٥، وص٢١٦؛ وص٢٣٩؛ وج٢٦، ص١٧، وص١٧٣؛ وص٢٣٦ وص٢٧٢؛ وج٢٦، ص١٧٣، وص٢٦٨ - ٢٦٩؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٤، وص٣٢، وص ٤٢، وص ٧٨، وص ٨٤، وص ٩٤، وص ١٤٥؛ ومج ١٥، ج ٢٩، ص ١٠٧، وص ٢٠٥ - ٢٠٧؛ وج٣٠، ص ٩٠، ومج ١٦، ج ٣١، ص ١٣٦؛ وج ٣٢، ص٥٦، وص١٤٩، وص١٥٨، وص١٧٥، ص١٨٠؛ وينظر أيضًا: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥٤؛ والمطالب العالية، (مج١، ج٣، ص١٦٤).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١١٣؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٦؛ والمطالب العالية، مج١، ج١، ص١٥٠.

أربع، فيصبح مجموعها سبع صفات[1]؛ وقد أوضح أقسام هذه الصفات مع ذكر أمثلة لكل قسم، وهي كالآتي:

١ - حقيقية كالوجود، عند من يقول الوجود صفة، والحياة، والوحدانية، عند من يقول الوحدة صفة ثابتة.

٢ - إضافية كمعبود، ومشكور، ومعلوم، والظاهر.

٣ - سلبية كالوحدانية، والغنى، والقدوس، والسلام، والباطن.

٤ - حقيقية مع إضافية كالعلم، القادر، الإرادة، الكلام، السمع، البصر.

٥ - حقيقية مع سلبية كالقدم، الأزلي، الأول، القيوم.

٦ - إضافية مع سلبية كالأول، والآخر، والقيوم.

٧ - حقيقية مع إضافية وسلبية كالملك والإله، والحكيم.

إلاّ أن الغالب على تفسيره في تقسيمه للصفات كما سبق وأن أسلفت هو تقسيمها إلى ثبوتية وسلبية.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج ١، ج ١، ص ١١١ - ١١٢؛ ص ١٣٠ - ١٤٦؛ ومج ٨، ج ١٥، ص ٦٦ - ٦٧؛ ومج١٠؛ ج١٩، ص٧٦؛ ومج١١؛ ج٢٢، ص١٢؛ والمطالب العالية، مج١، ج١، ص١٥٠؛ ونهاية العقول، (ج٢/ ل٧٦/ أ).

المطلب الثالث
الصفات السلبية عند السلف والرازي

أولًا: الصفات السلبية عند السلف:

الصفات المنفية أو السلبية هي: (ما نفاه الله ﷻ عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ)[(١)].

أو هي (الصفات التي تقع في سياق النفي، أي التي تدخل عليها أداة النفي مثل (ما) و(لا) و(ليس)[(٢)].

كما تعرف الصفات المنفية بتنزيه الله تعالى، والتنزيه: هو الابتعاد بالمنزه عما لا يليق به[(٣)].

والصفات المنفية التي ذكرت في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ترد لمعاني عديدة يمكن حصرها في نوعين من التنزيه:

النوع الأول: نفي النقائص والعيوب عن الله ﷻ المنافية لصفات كماله.

النوع الثاني: تنزيه أوصاف الكمال الثابتة له ﷻ عن مماثلة شيء من صفات المخلوقين، أو هو إثبات أنه ليس كمثل الله شيء في صفات كماله الثابتة له.

---

(١) القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٣٠؛ والصفات الإلهية تعريفها وأقسامها: د/ محمد التميمي، ص٥٨.

(٢) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة: د/ محمد الجامي، ص٢٠١ - ٢٠٣.

(٣) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٥/ ٤٣).

يقول ابن تيمية رحمه الله: (والتنزيه الذي يستحقه الرب يجمعه نوعان:

أحدهما: نفي النقص عنه.

والثاني: نفي مماثلة شيء من الأشياء فيما يستحقه من صفات الكمال)(١).

ويشمل النوع الأول الذي ينزه الله تعالى عنه من النقائص والعيوب نوعين من أنواع التنزيه هما:

النوع الأول: تنزيه الله تعالى عن كل نقص وعيب يتصل بذاته الكريمة كالموت والعجز والسنة والنوم والإكراه والذل والجهل. وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله تعالى بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ.

وسمي متصلا: لأن النفي هنا وقع لشيء متصل بذات الله ﷻ. ومن أمثلته ما يلي:

١ - السنة والنوم المنافي لكمال قيوميته، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله ﷺ: «**إِنَّ الله لا يَنَامُ ولاَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ...**». والسنة والنوم تنافي كمال الحياة، والحياة صفة ذات فنفى عنها السنة والنوم المنافية لكمالها.

٢ - الجهل المنافي لكمال علمه، قال تعالى: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ

---

(١) منهاج السنة، (٢/ ١٨٦ - ١٨٧)؛ وينظر أيضًا: (١/ ١٥٧)؛ و(٥/ ١٦٩)؛ ومجموع الفتاوى، (١٦/ ٩٨، ٣٦٣)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١٠/ ٢٤٥)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٣٧٨)؛ والصفدية، (٢/ ٢٢٨)؛ والتسعينية، (١/ ١٨٨ - ١٩١)؛ والجواب الصحيح، (٢/ ٢٦١؛ و٥٤٣)؛ وشرح حديث النزول، ص٨٧؛ والتدمرية، ص١٢٤؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٥٥ - ٦٠).

ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٥﴾﴾ [آل عمران: ٥]. فعزوب الأشياء وخفاؤها دليل على الجهل، والجهل منافٍ لكمال العلم، فلهذا نفاه الله ﷻ عن نفسه.

٣ - الظلم المنافي لكمال عدله، قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: ٤٦]، ويقول الله تعالى في الحديث القدسي: «**يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّماً فَلاَ تَظَالَمُوا ...**»[1].

إلى غير ذلك من الصفات المنفية عن الله تعالى التي جاءت لسلب أمر منافٍ لصفة من صفات كماله ﷻ المتعلقة بذاته ﷻ.

النوع الثاني: تنزيه الله ﷻ عن أن يشاركه أحد من خلقه في شيء من خصائصه التي لا تنبغي إلا له، كنفي الشريك عنه تعالى في ربوبيته، وتنزيهه عن الصاحبة والولد، ويسمى هذا النوع بالنفي المنفصل، وسمي منفصلا لأن المنفي عن الله ﷻ أمر متعلق بمخلوقاته ﷻ لا بذاته[2]. ومن أمثلته ما يلي:

١ - نفي اتخاذ الصاحبة والولد، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [البقرة: ١١٦]؛ وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، (٦٥١٧).

(٢) ينظر: الحق الواضح المبين: لابن سعدي، ص٢٣٢؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٥٣)؛ والصفات الإلهية تعريفها وأقسامها: د/ محمد التميمي، ص٦٣ - ٦٤؛ والنفي في باب الصفات: أزرقي سعيدان، (١/ ١١٨ - ١٢٠).

ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾﴾ [مريم: ٨٨ - ٩١]؛ وقال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴿٣﴾﴾ [الجن: ٣]؛ وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦].

٢ - نفي الظهير الذي يظاهره، أي يعاونه على خلق شيء أو تدبيره، وذلك لكمال قدرته وسعة علمه ونفوذ مشيئته، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [سبأ: ٢٢].

إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على نفي ما لا يليق بالله تعالى، وتنزيهه عن أن يكون له من مخلوقاته شريك، أو معين(١).

وصفات النقص المنفية عن الله تعالى تتضمن إثبات كمال ضد الصفة المنفية، إذ (معرفة الله ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع ومقصوده تكميل الإثبات)(٢).

لأن النفي المحض لا مدح ولا كمال فيه إلا إذا تضمن إثباتا(٣)، فقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] تضمن نفي السنة والنوم عن الله تعالى لإثبات كمال حياته وقيوميته، وهكذا بقية الصفات المنفية. (إذ السلب لا يراد لذاته، وإنما يقصد لما يتضمنه من إثبات الكمال، فكل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص فإنه متضمن للمدح والثناء على الله

---

(١) ينظر إلى غير هذه الأمثلة في: شرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٥٧ - ٥٩).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ١١٢).

(٣) ينظر: شرح العقيد الواسطية: للهراس، ص٢٣، وشرحها: للفوزان، ص١٥.

بضد ذلك النقص من الأوصاف الحميدة والأفعال الرشيدة)[١].

فـ (كل تنزيه مدح فيه الرب فيه إثبات، ولهذا كان قول: سبحان الله متضمنا تنزيه الرب وتعظيمه، ففيه تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيه تعظيمه ﷻ)[٢].

وبناءً عليه فكل نفي لا يستلزم ثبوتا هو مما لم يصف الله به نفسه[٣].

والصفات المنفية الواردة في نصوص الكتاب والسنة تذكر غالبا في أربعة أحوال وهي:

أولًا: بيان عموم كمال الله ﷻ. وهو سبب للنفي المجمل، وذلك بسلب جميع النقائص والعيوب عن الله تعالى على سبيل العموم والشمول بكل ما يضاد الكمال من النقائص[٤].

وهذا هو الغالب في الصفات المنفية، النفي المجمل. كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤].

فهذه الآيات البينات اشتملت على نفي مجمل لجميع النقائص والعيوب،

---

(١) شرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٥٥).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ١٢٢).

(٣) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص٢٣؛ وص٥٩؛ والنبوات ص٢٢٥؛ وبيان تلبيس الجهمية، (ل: ١/ ١٢١ - ١٢٢)، مخطوط، ودرء تعارض العقل والنقل، (٦/ ١٧٦ - ١٧٧)؛ ومنهاج السنة النبوية، (٢/ ٢٤٤ - ٢٤٥)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص١٥٢.

(٤) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ١٤٥)؛ والمجلى في شرح القواعد المثلى: كاملة الكواري، ص١٩٥؛ والنفي في باب الصفات: أزرقي سعيدان، (١/ ١٠٩).

فنفت أن يكون لله مماثل أو ند أو نظير يشبهه في شيء من صفاته، وهذا النفي المتضمن لإثبات جميع صفات الكمال.

يقول ابن القيم: (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] هو متضمن لإثبات جميع صفات الكمال على وجه الإجمال، وهذا هو المعقول في نظر الناس وعقولهم، وإذا قالوا: فلان عديم المثل، أو قد أصبح ولا مثل له في الناس، أو ماله شبيه ولا له من يكافئه، إنما يريدون بذلك أنه تفرد من الصفات والأفعال والمجد بما لم يلحقه فيه غيره فصار واحدا من الجنس لا مثيل له)(١).

ثانيًا: نفي ما ادعاه الكاذبون في حق الله من النقائص، وهو سبب للنفي المفصل، وهذا وارد في بعض النصوص، ويأتي بأساليب متعددة.

فمن ذلك نفي اتخاذ الصاحبة والولد، وهذه القضية تكرر ذكرها في القرآن الكريم كثيرا، فنزه الله نفسه عن اتخاذ الصاحبة والولد كما ادعى ذلك النصارى في عيسى وأمه، واليهود في عزير، والمشركون في الملائكة.

في مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة: ٣٠]؛ وقوله: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦].

ونزه نفسه عما وصفه به أهل الكتاب من النقائص والعيوب كقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ

(١) الصواعق المرسلة، (٣/ ١٠٢٢)؛ وينظر: (٣/ ١٠١٩)؛ وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص٣٣٥.

بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾ [آل عمران: ١٨١]؛ وقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤].

ونزه نفسه في مواطن كثيرة عن اتخاذ الشريك، كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء: ١١١].

إلى غير ذلك من الآيات البينات التي جاءت لتنفي عن الله ﷻ ما ادعاه في حقه الكاذبون بمختلف أصنافهم من أهل الكتاب والمشركين.

ثالثًا: دفع توهم النقص في كمال الله تعالى في الأمر المعين الذي ورد النص بنفيه، ولذلك أمثلة كثيرة ومتعددة في النصوص.

فمن ذلك نفي العبث واللعب عن الله، في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الأنبياء: ١٦]، ونفي التعب والإعياء عنه سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨]، وهذا التفصيل في النفي لئلا يتوهم واهم أن الله قد لحقه النقص في كمال صفة من صفاته، فنفى هذا الأمر المعين، لأن اللهو واللعب نقص مناف لكمال حكمته وحمده، فلم يخلق شيئا عبثا ولا باطلا، بل أتقن كل شيء خلقه وأحكم وأتقن صنعه(١)، وكذلك التعب والإعياء، فإنه نقص يتنزه الله تعالى عنه، لمنافاته كمال قدرته وقوته سبحانه وتعالى(٢).

وهكذا بقية الصفات التي وردت في الكتاب والسنة، كنفي السنة والنوم

---

(١) ينظر: شرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٦٠).

(٢) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص٥٩.

المنافيان كمال حياته وقيوميته، ونفي الظلم المنافي لكمال عدله، ونفي الجهل والنسيان المنافي لكمال علمه وإحاطته بالأشياء، وغير ذلك من الصفات الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية لنفي أمر معين عن الله تعالى[١].

رابعًا: ذكرها في سياق تهديد الكافرين، وذلك بنفي ما قد يتوهمونه من إفلاتهم من العقوبة التي يستحقونها، لأنهم قد يظنون كذبا وزورا أن الله لا يطلع على أعمالهم، وأنه ﷻ لا يقدر على عقوبتهم.

فمن ذلك قوله تعالى في آيات كثيرة ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: ٧٤]، وقوله: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعۡمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَۚ﴾ [إبراهيم: ٤٢]، فالله تعالى توعدهم أشد الوعيد، بأنه عالم بأعمالهم حافظ لها، صغيرها وكبيرها، لا يغفل عن شيء منها، وسيجازيهم عليها أتم الجزاء وأوفاه[٢].

فالله تعالى إنما نفى عن نفسه هذه النقائص في هذه الأمثلة، تهديدا ووعيدا لهؤلاء الكفار، الذين يتوهمون في حق الله بعض النقائص، فيأتي هذا التهديد والوعيد منه ﷻ، في سياق نفي النقص عنه من الذين قال فيهم سبحانه: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٦٧].

فتبين من خلال ما ذكرناه أن الصفات السلبية لها أربعة أسباب، واحد منها للنفي المجمل، وهو الأول، وثلاثة أسباب للنفي المفصل.

وأن النفي لا يرد في صفات الله إلا على سبيل العموم أو على سبيل الخصوص لسبب[٣].

---

(١) النفي في باب الصفات: أزرقي سعيدان، (١/ ١١٤).
(٢) ينظر: تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٣٧؛ وص٣٨١.
(٣) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ١٤٦).

ثانيًا: الصفات السلبية عند الرازي:

إذا أردنا أن نسلط الضوء على الصفات السلبية عند الرازي، نجد أنه يطلق على الصفات السلبية، صفات التنزيه والتقديس، وصفات النفي والتسبيح(١)، وصفات الجلال، والجلال عنده إشارة إلى السلب، حيث يقول: «الجلال» إشارة إلى كل صفة من باب النفي، كقولنا: الله ليس بجسم ولا عرض، ولهذا يقال: جلّ أن يكون محتاجا، وجلّ أن يكون عاجزا)(٢).

بينما عدّ «الجلال» يفيد الصفات السلبية والثبوتية في لوامع البينات والمطالب العالية؛ هذا بعد أن ذكر أن الجليل هو الذي له الجلال، وفي هذا يقول: (والجليل اسم للكامل في الذات والصفات معا، فالجليل يفيد كمال الصفات السلبية والثبوتية، أما السلبية فهو أنه تعالى منزه عن الضد والند والشريك والمكان والزمان. وأما كمال الصفات السلبية فهو أنه تعالى موصوف بالعلم التام والقدرة التامة)(٣).

وهذا يدل على مدى اضطراب الرازي، وتشكيكه.

والصفات السلبية هي التي تنفي عن الله تعالى ما لا يليق به حسب مفهوم النفي

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١١٢ - ١١٣؛ وص١٤٧؛ ومج٧، ج١٣، ص١٦١ وص١٢٩؛ ومج٩، ج١٨، ص٨١؛ ومج١١، ج٢١، ص٧١؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٠٠ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٠٥؛ ومج١٦، ج٣٢، ص١٨٠.

(٢) ينظر: مج١٥، ج٢٩، ص١٠٦؛ مج٩، ج١٨، ص٨١؛ وانظر لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: للرازي، ص٣٢٨؛ وأسرار التنزيل وأنوار التأويل، (ل: ٩١، مخطوط).

(٣) ينظر: لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: للرازي، ص٢٦٢؛ والمطالب العالية: للرازي، (مج١، ج٣، ١٦٧)؛ والتفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٨٤.

عنده، وهذا المفهوم يختلف باختلاف أقسام السلوب لديه، والصفات السلبية عنده غير متناهية.

وقد عد للتنزيه ألفاظا أربعة هي: (ليس، ولا، ولم، وما) وهذه الأربعة المذكورة مذكورة في كتاب الله تعالى لبيان التنزيه.

أما كلمة (ليس)، ففي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وأما كلمة (لم)، ففي قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝﴾ [الإخلاص: ٣ - ٤]، وأما كلمة (ما) ففي قوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]، وقوله: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريم: ٣٥]، وأما كلمة (لا) ففي قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ [المؤمنون: ٨٨]، وقوله في سبعة وثلاثين موضعا من القرآن: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾(١).

وقد قسم الصفات السلبية إلى ثلاثة أقسام: سلب عائد إلى الذات، وسلب عائد إلى الصفات، وسلب عائد إلى الأفعال؛ وقد عرف كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة، واتضح من خلال تعريفه لكل قسم مفهوم السلب لديه، واستدل على كل قسم بالأدلة العقلية والنقلية. وسنفصل قوله فيما يلي عن كل قسم:

القسم الأول: السلب العائد إلى الذات:

وهو يعرف هذا القسم بقوله: وهي قولنا: إنه تعالى ليس بكذا، ولا كذا،

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٦٨.

كقولنا : إنه ليس جوهرا ، ولا جسما(١) ، ولا في مكان، ولا في الحيز ولا حالا ، ولا محلا ، ولا متغير ، ولا محتاجا.

واستدل على هذا القسم بأدلة عقلية ونقلية ، وقد سبق ذكر هذه الأدلة في الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي لنفي الصفات الإلهية الذاتية والاختيارية، مع نقدها ، بما يغني عن إعادتها هنا مرة أخرى(٢).

القسم الثاني: السلوب العائد إلى الصفات :

وهو يعرف هذا القسم : بأنه كل صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب تنزيه الله تعالى عنها(٣). مع العلم أن الصفات السلبية في الحقيقة ليست صفات كمال لأن السلب عدم، والعدم المحض والنفي الصرف لا كمال فيه، وهذا لا يكون موجبا للمدح والثناء.

أما إن كان النفي دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء قيل بأن ذلك النفي يوجب المدح(٤)، ثم أوضح هذا الكلام بمثال :

قوله تعالى : ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لا يفيد المدح نظرا إلى هذا

---

(١) فرق الرازي بين إطلاق الجوهر والجسم على الله تعالى من حيث اللفظ ، وإطلاقهما من حيث المعنى ، أما من حيث اللفظ فممتنع إطلاقهما على الله تعالى، لأن الأسماء توقيفية وللإجماع المتكلمين ، وأما من حيث المعنى فجوز إطلاقهما على الله تعالى. ينظر : التفسير الكبير ، مج١ ، ج١ ، ص١٢٥ - ١٢٦ ؛ وج٢ ، ص٨٨.

(٢) يراجع : المبحث الرابع من الفصل الثالث.

(٣) التفسير الكبير ، مج١ ، ج١ ، ص١٣٧ ؛ وج٢ ، ص١٧١.

(٤) التفسير الكبير ، مج١ ، ج١ ، ص١١٢ - ١١٣ ؛ وص١٤٧ ؛ ومج٧ ، ج١٣ ؛ ص١٦١ ؛ وص ١٢٩ ؛ ومج ٩ ، ج ١٨ ، ص ٨١ ؛ ومج ١١ ، ج ٢١ ، ص ٧١ ؛ ومج ١٣ ، ج ٢٥ ، ص١٠٠ ؛ ومج١٥ ، ج٢٩ ؛ ص١٨٦ ؛ وص٢٠٥ ؛ ومج١٦ ، ج٣٢ ، ص١٨٠.

النفي، فإن الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم، إلا أن هذا النفي في حق الباري تعالى يدل على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات أبدا من غير تبدل ولا زوال، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤] يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته لأن الجماد أيضًا لا يأكل ولا يطعم(١).

وقد قسم السلوب العائد إلى الصفات إلى أقسام عدة، واستدل على كل قسم بأدلة نقلية وهي:

أولًا: السلوب العائد إلى صفة العلم، وهو على أقسام:

أحدها: نفي النوم، قال تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

ثانيها: نفي النسيان، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

ثالثها: نفي الجهل، قال تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]

رابعها: أن علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره فإنه تعالى لا يشغله شأن عن شأن.

ثانيًا: السلوب العائد إلى القدرة، وهو على أقسام:

أحدها: أنه منزه في أفعاله عن التعب والنصب، قال تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨].

ثانيها: أنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات، وتقدم المادة والمدة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢].

---

(١) ينظر التفسير الكبير: مج٢، ج٤، ص١٧٠ - ١٧١؛ مج٧، ج١٣، ص١٢٩؛ ومج٩، ج١٨، ص٨١؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٠٥.

ثالثها: أنه لا تفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: ٧٧].

رابعها: نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١].

ثالثًا: السلوب العائد إلى الاستغناء: فكقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ [المؤمنون: ٨٨].

رابعًا: السلوب العائد إلى الوحدة. وهو مثل نفي الشركاء والأضداد فالقرآن مملوء منه[١].

القسم الثالث: السلوب العائد إلى الأفعال:

يعرف هذا القسم بقوله: وهو أن لا يفعل كذا وكذا[٢].

ولقد استدل على هذا القسم بأدلة عقلية ونقلية هي كالاتي:

أولًا: الأدلة العقلية:

الدليل العقلي الذي استخدمه لهذا القسم هو ما يذكره قائلا: (وأما الأفعال فأن تكون فاعليته موقوفة على مادة ومثال، لأن كل مادة ومثال فهو فعله، لما بينا أن كل ما عداه فهو ممكن، وكل ممكن فهو فعله، فلو افتقرت فاعليته إلى مادة ومثال لزم التسلسل، وغير موقوفة على زمان ومكان، لأن كل زمان فهو مركب من أجزاء منقضية فيكون ممكنا، كل مكان فهو يعد ممكن مركب من

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٧ - ١٣٨؛ وينظر: مج١٣، ج٢٥، ص١٠٦؛ ومج١٥ ج٢٩، ص٢٠٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٨.

أفراد الأحياز، فيكون كل واحد منهما ممكنا ومحدثا. فلو افتقرت فاعليته إلى زمان ومكان، لافتقرت فاعلية الزمان والمكان إلى زمان ومكان، فيلزم التسلسل وغير موقوفة على جلب منفعة، ولا دفع مضرة، وإلا لكان مستكملا بغيره ناقصًا في ذاته، وذلك محال)[1].

ثانيًا: الأدلة النقلية:

ذكر أن القرآن مملوء من هذا القسم، ومن ذلك:

أولًا: أنه لا يخلق الباطل، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧]، وقال تعالى حكاية عن المؤمنين: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١].

ثانيًا: أنه لا يخلق اللعب، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الدخان: ٣٨]، وقال: ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٤٥].

ثالثًا: لا يخلق العبث، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥ - ١١٦].

رابعًا: أنه لا يرضى بالكفر، قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

خامسًا: أنه لا يريد الظلم، قال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨]

سادسًا: أنه لا يحب الفساد، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

سابعًا: أنه لا يعاقب من غير سابقة جرم، قال تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ﴾ [النساء: ١٤٧].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٠٥؛ ومج١، ج٢، ص١٧١.

ثامنًا: أنه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين، قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧].

تاسعًا: أنه ليس لأحد عليه اعتراض في أفعاله وأحكامه، قال تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وقال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧].

عاشرًا: أنه لا يخلف وعده ووعيده، قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: ٢٩][١].

ثم يختم أقسام السلوب بقوله: (إذا عرفت هذا الأصل فنقول: أقسام السلوب بحسب الذات، وبحسب الصفات، وبحسب الأفعال غير متناهية)[٢].

ولقد اعتمد الرازي في تنزيه الله تعالى على نفي التشبيه، حيث يقول: (واعلم أن منشأ هذه الشبهات هو القول بالتشبيه فيجب تنزيه ذات الله تعالى عن مشابهة سائر الذوات خلاف ما يقوله المشبهة، وتنزيه صفاته عن مشابهة سائر الصفات خلاف ما يقوله الكرامية، وتنزيه أفعاله عن مشابهة سائر الأفعال، أعني الغرض والداعي واستحقاق المدح والذم خلاف ما تقوله المعتزلة)[٣]؛ وهذه هي شبهة التشبيه التي اعتمد عليها لنفي كثير من الصفات الإلهية، وقد سبق ذكرها وذكر الأدلة التي اعتمد عليها الرازي والرد عليها بما يغني عن إعادتها هنا[٤].

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٨؛ وينظر: مج٨، ج١٥، ص٦٦ - ٦٧.
(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٨، وص١٥٤؛ وينظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد: للبيجوري، ص٥٤.
(٣) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٦٩.
(٤) يراجع: المبحث الرابع من الفصل الثالث.

ويرى الرازي أن المساواة في الصفة السلبية لا توجب المماثلة، حيث يقول: (إن المساواة في أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز مساواة في صفة سلبية والمساواة في الصفة السلبية لا توجب المماثلة. واعلم أن جماعة من الجهال يظنون أنه لما كان الروح موجودا ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وجب أن يكون مثلا للإله وذلك جهل فاحش وغلط قبيح وتحقيق ما ذكرنا من أن المساواة في السلوب لو أوجبت المماثلة لوجب القول باستواء كل المختلفات وأن كل ماهيتين مختلفتين فلا بد أن يشتركا في سلب كل ما عداهما، فلتكن هذه الدقيقة معلومة فإنها مغلطة عظيمة للجهال)[(١)].

ثالثًا: نقد الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

مما سبق بيانه من إيضاح الصفات المنفية عند الرازي يتضح لنا أنه وافق السلف الصالح في جانب وخالفهم في آخر.

كما يظهر أنه تأثر بالمعتزلة في مفهوم الصفات المنفية العائدة إلى الذات، والتي من أجلها نفى المتكلمون من معتزلة وأشاعرة كثيرا من صفات الله تعالى بدعوى تنزيه الله تعالى[(٢)]، ومن ذلك:

١ - أن الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في جهة ولا متحيز ولا حال ... الخ[(٣)].

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٥٢ - ٥٣.

(٢) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد: د/ منيف العتيبي، (٣/ ١٠٨١ - ١٠٩٧).

(٣) ينظر لقول المعتزلة في: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٧؛ وص٢٢٩؛ والمحيط بالتكليف، ص١٩٨ - ١٩٩.

٢ - نفي الصفات الذاتية كالوجه، واليد، والعين، والساق، بدعوى التنزيه[١].

٣ - نفي الصفات الاختيارية كالنزول والمجيء والإتيان والاستواء والرضا، بدعوى منع قيام الحوادث بذات الله تعالى[٢].

أما عن موافقته السلف الصالح فكانت في مفهوم السلوب العائد إلى الصفات، وهو أن صفات النقص لابد من تنزيه الله تعالى عنها، وأن النفي لابد وأن يكون دالا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء وإن لم يكن دالا على ذلك كان السلب عدما، والعدم المحض والنفي الصرف لا كمال فيه، إذ الصفة السلبية تدل لزوما على إثبات صفة مدح وجودية، لأن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء، فضلا عن أن يكون مدحا أو كمالا، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والمعدوم ممتنع، والمعدوم الممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال.

لهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لإثبات مدح[٣].

---

(١) ينظر لقول المعتزلة في: الانتصار والرد على ابن الراوندي: لأبي الحسين الخياط، ص٣٥؛ والكشاف: للزمخشري، (١/ ١٢٧)؛ و(٤/ ٢١١)؛ وشرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ٢٢٩.

(٢) ينظر لقول المعتزلة في: المحيط بالتكليف: للقاضي عبد الجبار، ص٣٦ - ٣٧؛ وص٢٠٠ح وشرح الأصول الخمسة، ص١١٣.

(٣) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص٥٧ - ٥٨؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٦/ ١٧٦ - ١٧٧؛ ٣٥١)؛ و(١٠/ ٢٩١)؛ ومنهاج السنة، (٨/ ٣٩)؛ و(٢/ ١٨٣؛ ٣١٩)؛ =

وقد استدل الرازي على أقسام السلوب العائد إلى الصفات بالأدلة النقلية من القرآن الكريم.

أما عن الجوانب التي خالف فيها السلف الصالح فهي كالآتي:

١ - إطلاقه على الصفات السلبية بأنها صفات الجلال.

٢ - عد الصفات السلبية غير متناهية، بناءً على اعتماده على العقل في التنزيه.

٣ - مفهوم السلوب العائد إلى الذات، وهذا ضم أمورا عدة، تجلت فيها مخالفته للسلف، وهي:

أ- استخدامه للمصطلحات المبتدعة في التنزيه.

ب- نفيه لكثير من الصفات الإلهية الثابتة لله تعالى بدعوى التنزيه، وهو بهذا يكون قد تأثر بالمعتزلة تأثرا بينا.

٤ - مفهوم السلوب العائد إلى الأفعال، وهذا بناه على مذهبه الجبري في القضاء والقدر، ونفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى[1].

= والصفدية، (١/ ١٢١)؛ و(٢/ ٦٣، ٦٦)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٩٧)، (٢/ ٣٦٠)؛ والجواب الصحيح، (٣/ ٢٠٩)؛ والفتاوى الكبرى، (٢/ ٣١١ - ٣١٢)؛ ومجموع الفتاوى، (١٧/ ١٠٩)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ١٠٢٠ - ١٠٢٤)؛ (٤/ ١٣٦٧، ١٤٤٣، ١٤٥٢)؛ وبدائع الفوائد، (١/ ١٤٤)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٦٨)؛ ولوامع الأنوار البهية: للسفاريني، (١/ ٢٦٣)؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، ٠٢/ ٦٠ - ٦٢)؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٣٠.

(١) تتعلق بقسم السلوب العائد إلى الأفعال مسائل كثيرة لها صلة وثيقة بالقضاء والقدر، لذا لن أفصل القول في الرد عليه، لأنه كما سبق وأن بينت أن للرازي موقفا من القضاء والقدر، وحتى لا يطول بنا مقام البحث، وتتفرع جنباته يمنة ويسرة، مع العلم أنني قد تناولت =

٥ - اعتمد في تنزيه الله تعالى على نفي التشبيه.

لذا سيكون الرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: الجلال ليس من الصفات السلبية.

حينما سمى الرازي الصفات السلبية بصفات الجلال جانب الصواب الجلال يدل على الصفات الذاتية لله تعالى، إذ أن جلاله هو استحقاقه لوصف العظمة ونعت الرفعة والمتعالي عزا وتكبرا وتنزها عن نعوت الموجودات فجلاله إذاً صفة استحقها لذاته(١).

يقول الإمام ابن القيم:

«وَهْوَ الجَلِيلُ فَكُلُّ أَوْصَافِ الجَلاَ لِ لَهُ مُحَقَّقَةٌ بِلاَ بُطْلاَنِ»(٢).

أوصاف الجلال الثابتة له سبحانه مثل العزة والقهر والكبرياء والعظمة والسعة والمجد كلها ثابتة له على التحقيق لا يفوته منها شيء(٣).

فالله تعالى أهل أن يجل ويكرم وإذا كان مستحقا للإجلال والإكرام لزم أن

= بعضا من هذه المسائل كالحكمة والتعليل، يراجع: مبحث الحكمة والتعليل من الفصل الثاني: الصفات الاختيارية، من الباب الثاني: الصفات الثبوتية، ص من هذا البحث.

(١) الأسنى شرح أسماء الله الحسنى: للقرطبي، (١/ ١٣٣ - ١٣٤)، ضبط النص وشرح مادته اللغوية: محمد حسن جبل؛ وخرج أحاديثه وعلق عليه: طارق أحمد محمد؛ وأشرف عليه وقدم له: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، ط١، ١٤١٦هـ.

(٢) متن القصيدة النونية، ص٢٠٣.

(٣) ينظر: الحق الواضح المبين في شرح توحيد الأنبياء والمرسلين من الكافية الشافية: لابن سعدي، ص٢٤٢، ضمن سلسلة الرسائل والمتون العلمية؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٦٩).

يكون متصفا في نفسه بما يوجب ذلك[١].

ويقول الإمام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): (ومن الناس من يحسب أن «الجلال» هو الصفات السلبية، و«الإكرام» الصفات الثبوتية، كما ذكر ذلك الرازي ونحوه، والتحقيق أن كليهما صفات ثبوتية، وإثبات الكمال يستلزم نفي النقائص)[٢].

ويقول أيضًا: (والمقصود أن الجلال والإكرام مثل الملك والحمد، كالمحبة والتعظيم. وهذا يكون في الصفات الثبوتية والسلبية. فإن كل سلب فهو متضمن للثبوت وأما السلب المحض فلا مدح فيه.

وهذا مما يظهر به فساد قول من جعل أحدهما للسلب والآخر للإثبات، لاسيما إذا كان من الجهمية الذين ينكرون محبته، ولا يثبتون له صفات توجب المحبة والحمد. بل إنما يثبتون ما يوجب القهر كالقدرة. فهولاء آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، وألحدوا في أسمائه وآياته بقدر ما كذبوا به من الحق)[٣].

ثم إن أهل السنة والجماعة قاطبة لم يستخدموا الجلال بمعنى السلب أو النفي، وإنما أوردوا مصطلح السلب بمعنى النفي[٤].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣١٧ - ٣١٩).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٠/ ٢٥٢). وهناك أحد الباحثين من استخدم صفات الجلال بمعنى الصفات التي تنزه الله وتقدسه عن النقائص، وأن صفات الإكرام هي الصفات التي تثبت لله تعالى الكمال مستدلا بقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨] ينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي (٣/ ١٢٠٥)، هامش (١).

(٣) مجموع الفتاوى، (١٦/ ٣٢٣ - ٣٢٤).

(٤) ينظر في استخدام مصطلح السلب بمعنى النفي عند: ابن تيمية في: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠)، (٢/ ٢٩٨)، (٩/ ١٨٥)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٢٣٨)؛ و(٢/ ٩٧)؛ =

الوجه الثاني: النفي في باب الصفات توقيفي، ومجمل، وبهذا يكون الرد على قوله: بأن السلوب غير متناهية.

خالف الرازي أهل السنة والجماعة حينما عد صفات السلوب غير متناهية حيث اعتمد على العقل فحسب في مصدر تلقي التنزيه لديه، مما جعله ينفي كثيرا من الصفات الإلهية الثابتة لله تعالى بدعوى التنزيه.

ومما هو معلوم لدى السلف الصالح أن معتقدهم في الصفات قائم على أن الله ﷻ يوصف بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ نفيا وإثباتا، فالنفي توقيفي كالإثبات، كلاهما مفتقر إلى دليل(١).

فأهل السنة والجماعة لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ ولا ينفون عنه إلا ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ، فإن الله ﷻ يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، فمن وصف الله ﷻ بغير ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، أو نفى عنه ما أثبته لنفسه، أو أثبت له

= ومنهاج السنة، (١/ ١٦٥)؛ و(٣/ ٩٧)؛ ومجموع الفتاوى، (٣/ ٢٩٧)؛ (٦/ ٩٠)؛ وعند ابن القيم في: الصواعق المرسلة، (١/ ١٤٧)؛ و(٣/ ١٠٣١)؛ و(٤/ ١٢٣٥)؛ ومدارج السالكين، (١/ ٥١٤)؛ وطريق الهجرتين، ص٢٥٨؛ وعند ابن قدامة المقدسي في: ذم التأويل، ص٢٥٤؛ وعند الحكمي في: معارج القبول، (١/ ٣٧٠)؛ وعند الشنقيطي في: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، ص٩؛ وغيرهم.

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٧٩؛ و٤٤٤)؛ والتدمرية، ص٦ - ٧؛ وص١٤٦؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٥/ ٤٤)؛ والجواب الصحيح، (٤/ ٤٠٥)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ٥٥٤)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ١١٧).

ما نفاه عن نفسه، فقد قال عليه بلا علم، والقول على الله بلا علم محرم بنص القرآن[١].

وهو من إتباع طرق الشيطان وسبله التي يأمر بها، قال تعالى محذرا عباده منه: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوٓءِ وَالْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة: ١٦٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ولو وصفنا الله ﷻ بما لم يصف به نفسه أو نفينا عنه ما لم ينفه عن نفسه، لكنا قَفَوْنا ما ليس لنا به علم، فوقعنا بذلك فيما نهانا الله ﷻ عنه[٢].

يقول ابن قدامة المقدسي: (فإن صفات الله تعالى لا تثبت ولا تنفى إلا بالتوقيف)[٣].

ويقول ابن عقيل: (فصل عجيب يخفى على كثير من الأصوليين: وذلك أنه لا يجوز الإغراق في الإثبات مجاوزة لما أثبته الشرع ودل عليه، كذلك لا يجوز الإغراق في النفي ولا الإقدام على نفي شيء عن الله إلا بدليل، لأن النفي أيضًا لا يؤمن معه إزالة ما وجب له سبحانه، فالنفي يحتاج إلى دليل كما أن الإثبات يحتاج إلى دليل، كما أن إثبات ما لا يجب له كفر، فنفي ما جوز عليه خطأ وفسق، ومثال ذلك: أن يفرق هؤلاء الخطباء والقصاص في نفي النقائص، ثم يدرجون فيها ما وردت به السنن ويقولون: ليس بفوق، ولا تحت، ولا يدرك، ولا يعلم، ولا يعرف، ولا...، ولا... الخ، فربما

---

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٦٣؛ وص٢٥٠.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٧٥).

(٣) ذم التاويل، ص١٢١.

ساقوا في نفيهم نفي صفة وردت بها السنن)(١).

يقول ابن تيمية: (أصل هذا الباب - أي توحيد الأسماء والصفات - أن لا يتكلم الإنسان إلا بعلم فإن هذا وإن كان مأمورا به مطلقا فهو في هذا الباب أوجب قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى مبينا عداوة الشيطان: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١] وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وكما أن الإنسان لا يجوز له أن يثبت شيئا إلا بعلم فلا يجوز له أن ينفي شيئا إلا بعلم، ولهذا كان النافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل)(٢).

كما أن صفات الله تعالى من الأمور الغيبية، التي لا يمكن أن تدرك بالعقل المجرد، المعزول عن خبر الصادق، فلا يجوز لهذه العقول أن تستقل بوصف الله ﷻ أو نفي ما لم يصف الله ﷻ به نفسه أو ينفيه عنها(٣).

---

(١) نقله ابن تيمية عنه في بيان تلبيس الجهمية مؤيدا لكلامه، (١/ ٧٩).

(٢) مجموع الفتاوى، (٦/ ٥١٣ - ٥٤١)؛ وينظر: الجواب الصحيح، (٤/ ٤٠٥)؛ ومنهاج السنة النبوية، (٢/ ٥٥٤)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٥/ ٤٤)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٤٤٤)؛ والتدمرية ٦ - ٧؛ ١٤٦؛ وينظر: شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٢٦١).

(٣) ينظر: التمهيد: لابن عبدالبر، (٧/ ١٤٥)؛ وينظر: التفي في باب الصفات: أزرقي سعيدان، (١/ ١٤٩).

وإذا تأملنا نصوص الوحيين الكتاب والسنة نجد أنها جاءت بنفي مجمل للنقائص والعيوب عن الله تعالى، وإثبات مفصل لصفات كماله ونعوت جلاله.

فإنه كلما كثرت صفات الكمال الثبوتية مع تنوع دلالاتها كلما ظهر من كمال الموصوف بها وهو الله، ما هو أكثر وأعظم، وكلما أجمل في النفي، كان أدل على التنزيه من كل وجه، وأبلغ في تعظيم الموصوف.

وهذه هي طريقة الرسل صلوات ربي وسلامه عليهم جاؤوا بالنفي المجمل والإثبات المفصل(١).

فجانب الإثبات لا يمكن أن يحاط به بحال، فله سبحانه من الكمالات التي يحمد عليها ما لم يطلِّع عليه أحد، وما لا يُطلَّع عليه إلى يوم القيامة، كما دل على ذلك قول النبي ﷺ في سجوده: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ**».

ووجه الشاهد قوله: «**لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ**» فإنه لو أحصى ثناء عليه، لأحصى أسماؤه، وبالتالي يحصي صفاته، لأنها مشتقة من أسمائه.

وقوله ﷺ: «**اللّٰهُمَّ إِنِي عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ وَابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيِدِكَ، مَاضٍ فِيَّ**

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٢٧)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ١٥٦ - ١٥٧، و١٨٥، و٥٦٢)؛ ومجموع لفتاوى، (٢/ ٤٧٨ - ٤٧٩)؛ و(٦/ ٢٧، و٦٦، و٥١٥)، (١١/ ٤٨٠)؛ و(٢٠/ ١١١، و١٢٦)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٥/ ١٦٣)؛ والتسعينية، (١/ ١٧١)؛ والجواب الصحيح، (٤/ ٤٠٦)؛ والصفدية، (١/ ١١٦)؛ واقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٦٣)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ١٠٠٩) وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٦٩).

حُكْمَكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَداً مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ...»(١).

والشاهد من الحديث قوله ﷺ: «**أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ**» دليل على أن أسماء الله منها ما هو معلوم للبشر، وصفاته تعالى مشتقة من أسمائه، تدل على أن له صفات أخرى لم يطلع عليها أحد(٢).

كما أن صفات الكمال تكون في الأمور الموجودة، والصفات السلبية إنما تكون كمالا إذا تضمنت أمورا وجودية(٣)، والتفصيل في النفي يرد لأسباب سبق ذكرها. فعادت صفات الكمال الثبوتية هي التي لا نهاية لها.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، (٦/ ٢٤٦ (٣٧١٢)؛ وابن حبان في صحيحه، (٢٣٧٢)؛ والحاكم في مستدركه، (١/ ٥٠٩)؛ والطبراني في الكبير، (١٠٣٥٢)؛ والحديث صحيح. كما صححه الألباني كما في السلسلة الصحيحة، (١/ ١٧٦-١٨١، (١٩٩).

(٢) شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٣٠.

(٣) ينظر: الصفدية: لابن تيمية، (١/ ١٢٠)، (٢/ ٦٣؛ و٦٦)؛ ومجموع الفتاوى، (١٧/ ١٤٠؛ و١٤٤)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٦/ ١٧٦ - ١٧٧)؛ والتدمرية، ص ٥٧؛ وبيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٥٠٩)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٤٤٣)؛ والقواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف: للبريكان، ص١٦٠.

المطلب الرابع
الصفات الثبوتية عند السلف والرازي

أولًا: الصفات الثبوتية عند السلف:

الصفات الثبوتية: هي الصفات التي تدل على معنى ثبوتي ووجودي(١). أو هي ما أثبته الله تعالى لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ(٢).

والصفات الثبوتية كثيرة جدا منها العلم والحياة والعزة والقدرة والحكمة والكبرياء والقوة والاستواء والمجيء والنزول... الخ، وغيرها..

وهي صفات مدح وكمال. فكلما كثرت وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر. ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر بكثير من الصفات المنفية(٣).

وهي أغلب الصفات المنصوص عليها في الكتاب والسنة.

إضافة إلى أن معرفة الله الأصل فيها الإثبات، والسلب تابع ومقصوده تكميل الإثبات، بل كل تنزيه مدح فيه الرب ففيه إثبات(٤).

وأود أن أنبه على نقاط قد سار عليها لب هذا البحث، فكان من الضروري

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة: د/ محمد الجامي، ص٢٠٣.

(٢) ينظر: المصدر السابق؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ١٤٢)؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٢٨ - ٢٩.

(٣) ينظر: القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٢٤.

(٤) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ١١٢).

إيضاحها ببيان موجز وهي كالآتي:

أولًا: أن الأسماء يشتق منها صفات، وأما الصفات فلا يشتق منها أسماء، فيشتق من أسماء الله الرحيم والقادر والعظيم صفات الرحمة والقدرة والعظمة لكن لا يشتق من صفة الإرادة والمجيء والمكر اسم المريد والجائي والماكر.

إذ أن كل اسم يثبت لله تعالى فهو متضمن لصفة ولا عكس(١).

يقول ابن القيم: «**أَسْمَاؤُهُ أَوْصَافُ مَدْحٍ كُلُّهَا مُشْتَقَّةٌ قَدْ حُمِّلَتْ لِمَعَانِ**»(٢).

ثانيًا: أن الاسم لا يشتق من أفعال الله، فلا يشتق من كونه تعالى يحب ويكره ويغضب اسم المحب والكاره والغاضب.

أما صفاته فتشتق من أفعاله، فنثبت له صفة المحبة والكره والبغض. ونحوها من تلك الأفعال.

لذا قيل باب الصفات أوسع من باب الأسماء(٣).

وقد سئلت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء عن الفرق بين الاسم والصفة فأجابت بما هو نصه: (الحمد لله وحده والصلاة والسلام على رسوله وآله وصحبه... وبعد.

أسماء الله كل ما دل على ذات الله مع صفات الكمال القائمة به مثل القادر، العليم، الحكيم، السميع، البصير، فإن هذه الأسماء دلت على ذات الله، وعلى

---

(١) ينظر: التبصير في الدين: لابن جرير، ص١٤٢؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم، (مج١، ج١، ص٢٤؛ و١٦٢)؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٣٠؛ والنهج الأسمى: لمحمد الحمود، (١/ ٤٧).

(٢) متن القصيدة النونية، ص٢١٦.

(٣) ينظر: مدارج السالكين: لابن القيم، (٣/ ٤١٥).

ما قام بها من العلم والحكمة والسمع والبصر، أما الصفات فهي نعوت الكمال القائمة بالذات كالعلم والحكمة والسمع

والبصر فالاسم دل على أمرين، والصفة دلت على أمر واحد، ويقال الاسم متضمن للصفة، والصفة مستلزمة للاسم... الخ)(١).

ثالثًا: دلالة الكتاب والسنة على ثبوت الصفة إما:

* بالتصريح بها، ومثاله: الرحمة والعزة والوجه واليدين والأصابع.

* وإما بتضمن الاسم لها، ومثاله: البصير متضمن لصفة البصر، والسميع متضمن لصفة السمع... ونحو ذلك.

* وإما التصريح بفعل أو وصف دال عليها، ومثاله: قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فدلت الآية على صفة الاستواء من الفعل استوى، وقوله: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلۡمُجۡرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ [السجدة: ٢٢] دلت الآية على صفة الانتقام، ونحو ذلك(٢).

رابعًا: أن أسماء الله ﷻ وصفاته تشترك في الاستعاذة بها والحلف بها، والتوسل بها(٣)، ومنه قوله ﷺ: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَفَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ ...**»(٤).

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، (٣/ ١١٦)، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش. العقيدة.

(٢) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٣٧)؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٣٠.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١٤٣، ٢٢٩)؛ وشرح السنة: للبغوي، (١/ ١٨٥ - ١٨٧). ٢٢٩)؛ وشرح لاسنة: للبغوي، (١/ ١٨٥ - ١٨٧).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب ما يقول في الركوع والسجود، (٤٨٦).

ولذلك بوب البخاري ﷺ في كتاب الأيمان والنذور: باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته(١).

لكن تختلف الأسماء والصفات في التعبيد والدعاء فيعبد لله بأسمائه، فنقول: عبد الله، وعبد الرحمن، وعبد العزيز، ... الخ. ولا يتعبد بصفاته، فلا نقول: عبد الرحمة، وعبد العزة.

كما أنه يدعى الله بأسمائه، فنقول: يا رحمن، يا رحيم ارحمنا، يا كريم اكرمنا، ويا لطيف ألطف بنا... الخ.

لكن لا تدعى صفاته، فلا نقول: يا رحمة الله ارحمينا، ذلك لأن الصفة ليست هي الموصوف، فالرحمة ليست هي الله، ولا يجوز التعبد إلا لله، ولا يجوز دعاء غير الله، لقوله تعالى: ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا﴾ [النور: ٥٥] وقوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] وغيرها من الآيات(٢).

خامسًا: صفات الله لا يتجاوز فيها التوقيف أي الكتاب والسنة، ولا يستعمل فيها القياس، فيلحق بالشيء نظيره في وضع اللغة ومتعارف الكلام، فلا يقاس على الحليم مثلا الوقور والرزين، ولا يقاس على العليم العارف، ولا الرقة على الرحمة والرأفة، ولا الاستطاعة على القدرة، ولا السخاء على الجود، ولا الجلد على القوة(٣).

وقد نص السلف رحمهم الله على أن الأصل في هذا الباب التوقيف،

---

(١) ينظر: صحيح البخاري، ص١٢٧٢.

(٢) فتاوى الشيخ بن عثيمين، (١/ ٢٦).

(٣) ينظر: شأن الدعاء: للخطابي، ص١١١ - ١١٣.

ولا يدخل فيه القياس، منهم:

* أبو الحسن القابسي[١] حيث قال: (أسماء الله وصفاته لا تعلم إلا بالتوقيف من الكتاب والسنة أو الإجماع ولا يدخل فيها القياس)[٢].

* وأبو سليمان الخطابي حيث يقول: (ومِن علم هذا الباب؛ أعني الأسماء والصفات ومما يدخل في أحكامه، ويتعلق به من شرائط أنه لا يتجاوز فيها التوقيف، ولا يستعمل فيها القياس)[٣].

* وموفق الدين ابن قدامة المقدسي[٤] حيث يقول: (ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها...)[٥].

فأهل السنة والجماعة يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ من صفات الكمال على الحقيقة، ويستدلون على ذلك بالسمع والعقل والفطرة.

---

(١) أبو الحسن القابسي هو علي بن محمد بن خلف المعافري، من كبار شيوخ المالكية، عالم من علماء المغرب، حافظا وفقيها، توفي بمدينة القيروان، سنة ثلاث ومئة.
ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ١٥٨ - ١٦٢، (٩٩).

(٢) نقله الحافظ ابن حجر في الفتح، (١١/ ٢١٧).

(٣) شأن الدعاء، ص١١١.

(٤) ابن قدامة المقدسي هو موفق الدين محمد بن عبدالله الجماعيلي، ولد بجماعيل سننة إحدى وأربعين وخمس مئة، كان بحرا من بحور العلم، فهو الإمام في التفسير، وفي الحديث، وفي الفقه، وفي النحو، له المصنفات العديدة، والتي منها: المغني، والمقنع، والعلو، وفضائل الصحابة، ولمعة الاعتقاد. توفي سنة عشرين وست مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢٢/ ١٦٥ - ١٧٣، (١١٢)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٨٨ - ٩٢).

(٥) ذم التاويل، ص١١.

(أما السمع فمنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦] فالإيمان بالله يتضمن الإيمان بكل ما جاء فيه من صفات الله، وكون محمد ﷺ رسوله يتضمن الإيمان بكل ما أخبر عن مرسله وهو الله ﷻ)(١).

أما العقل: (فلأنه لا يصف الله أعلم بالله من الله ﴿قُلۡ ءَأَنتُمۡ أَعۡلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ١٤]، ولأنه لا يصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله ﷺ الذي قال في حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ - ٤])(٢).

أما الفطرة: فلأن النفوس السليمة مجبولة مفطورة على محبة الله وتعظيمه وعبادته، وهل تحب وتعظم وتعبد إلا من علمت أنه متصف بصفات الكمال اللائقة بربوبيته وألوهيته(٣).

سادسًا: السلف يثبتون الصفات لله تعالى على حقيقتها، وقد يفسرون الصفة بلازمها، ولا يفهم من هذا التفسير أن هذا تأويل من السلف للصفات، فهم يثبتون الصفة ولازمها، وهذا هو الفارق بين السلف وغيرهم ممن ينكر الصفات، فالرازي وأمثاله ينفون حقيقة الصفة، ويثبتون لازمها، فشتان ما بين الفريقين(٤) ويلزم كل من نفى الصفة وأثبت لازمها أن يثبت حقيقة الصفة وإلا لأصبح هذا منه تناقضا.

---

(١) القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٣١.

(٢) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات: للشيخ محمد الشنقيطي، ص٣، وأضواء البيان: (٢/ ٣٢١).

(٣) القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٢٧ - ٢٨.

(٤) ينظر: فصول في أصول التفسير: د/ مساعد الطيار، ص٨٢ - ٨٣.

سابعًا: الصفات الثبوتية تنقسم من جهة تعلقها بذات الله تعالى وأفعاله إلى صفات ذاتية، وصفات اختيارية - فعلية -.

ثانيًا: الصفات الثبوتية عند الرازي:

عند إلقاء نظرة على موقف الرازي من الأسماء والصفات هل هي توقيفية أم لا؟ وهل الصفات تشتق من الأسماء أم لا؟

نجد أن الأسماء عنده توقيفية، أما الصفات الإلهية فهي ليست توقيفية.

والصفات التي يمكن أن تطلق على الله تعالى هي التي يصح لفظها في اللُغة، وتتفق مع الدليل العقلي عند الرازي.

ثم يقسم الألفاظ التي تدل على الوصف إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما يدل على صفات ثابتة في حق الله تعالى قطعا، وهذا النوع على ثلاثة أقسام:

١ - ألفاظ يجوز إطلاقها على الله تعالى مفردة ومضافة مثل القديم، والموجود، والأزلي.

٢ - ألفاظ يجوز إطلاقها مفردة، ولا يجوز اطلاقها مضافة إلى بعض الأشياء، مثال: يا خالق، يا مالك، يقال: يا خالق السموات والأرض، يا خالق كل شيء، ولا يقال: يا خالق القردة والخنازير.

٣ - ألفاظ لا يجوز ذكرها مفردة، بل يجوز ذكرها مضافة، مثل الرامي، والزارع.

النوع الثاني: ألفاظ لا يجوز وصف الباري بها، مثل النزول، الاتيان، المجيء، الصورة.

النوع الثالث: ما يكون مركبا من أمر ثابت في حق الله، ومن كيفية يمتنع ثبوتها لله تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، فيجب اطلاقه على الله تعالى بعين هذا اللفظ، كما ورد في القرآن، ولكن لا يجوز أن يسمى الله تعالى ذكره ماكر، خادع، مستهزيء ونحوه(١).

لكن مما يجدر التنبيه عليه هنا أن الرازي لم يطرد هذه القاعدة في الأسماء كلها، فالاسم الذي يشتق منه صفة يشترط فيه أن يتفق معناه مع اللغة وشبهاته العقلية ليصح إطلاقه على الله تعالى، فيشتق منه صفة.

أما الاسم الذي يخالف معناه اللغة وشبهاته العقلية فلا يصح إطلاقه على الله تعالى هذا على حد زعمه كما سبق بيانه في عقيدته في الأسماء.

فالرازي والمتكلمون عموما يثبتون اللفظ الوارد في النص، لكنهم يتأولون المعنى، وينفون الحقيقة التي دل عليها اللفظ، وقد يثبتون لازم معنى الصفة، لا حقيقتها.

وهو يقسم الصفات الثبوتية إلى صفات ذاتية وفعلية، ويوضح الفارق بينهما، حيث يقول: (الفرق بين هذين النوعين من الصفات أي صفات الذات والفعل وجوه:

(أحدها): أن صفات الذات أزلية، وصفات الفعل ليست كذلك.

(وثانيها): أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائصها في شيء من الأوقات، وصفات الفعل ليست كذلك.

---

(١) ينظر: لوامع البينات: للرازي، ص١٨؛ وص٣٦؛ وص٣٩؛ وص٥٢؛ وص٢٠٨ - ٢٠٩؛ ونهاية العقول، (ج٢/ ل٧٥/ ب).

(وثالثها): أن صفات الفعل أمور نسبية يعتبر في تحققها صدور الآثار عن الفاعل، وصفات الذات ليست كذلك)[(١)].

ويلاحظ على الرازي هنا أنه قصد بالصفات الذاتية أنها قديمة أزلية، لا تتعلق بمشيئته واختياره، بناء على أصل المتكلمين أن الرب لا يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته واختياره[(٢)].

ويقصد بصفات الفعل أنها منفصلة عن الله بائنة منه، وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به، فيؤلونها عند ذلك إما بالقدرة أو الإرادة أو العلم[(٣)].

وللرازي تقسم آخر للصفات الثبوتية وذلك من جهة الاستدلال عليها، حيث يقسمها إلى صفات عقلية، وسمعية، حيث يقول: (صفات الله تعالى قسمين:

منها ما يمكن معرفته بمحض دلائل العقل، ومنها ما لا يمكن معرفته إلا بالدلائل السمعية، فهذا القسم الثاني لم تكن معرفته حاصلة قبل النبوة)[(٤)].

وليعلم أن قصد الرازي والمتكلمين بالصفات العقلية: أي أنه لا يصح الاستدلال عليها إلا بما أسموه الدليل العقلي، وضابطه: ما تتوقف عليه المعجزة من الصفات، كالقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٦٨؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٧؛ والفرق بين الفرق: للبغدادي، ص٢١٩؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص١٢١؛ وشرح المقاصد: للتفتازاني، ص٥٤؛ ونهاية الإقدام: للشهرستاني، ص١٠٧ - ١٠٨؛ ومذهب التجسيم عند المسلمين (الكرامية): د/ سهير مختار، ص٢١٤ - ٢١٥.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٤١٠).

(٣) المصدر نفسه، (٥/ ٤١١).

(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٩١؛ وينظر: معالم أصول الدين، ص٤٩ - ٥٦.

فهذه الصفات لا يصح الاستدلال عليها إلا بالدليل العقلي ولا يصح بالسمعي إلا على وجه التأكيد فقط.

ووجه المنع كما زعموا أنه لو استدل بالدليل النقلي لصارت تلك الصفات المستدل عليها متوقفة على الدليل النقلي، والدليل النقلي متوقف على إثبات الرسالة، وثبوت الرسالة متوقفة على المعجزة، والغرض أن المعجزة متوقفة على هذه الصفات، إذ لا يمكن معرفة المُرْسِلِ إلا بهذه الصفات، فلو استدل بالدليل النقلي للزم من الاستدلال به توقف الصفات على المعجزة المتوقفة على تلك الصفات وهذا دور ممتنع.

فالصفات التي تتفق مع أدلتهم العقلية أثبوتها، والتي لا تتفق مع أدلتهم العقلية نفوها عن الله تعالى وإن كانت ثابتة لله بنصوص النقل، ومن ثم يتأولونها أو يفوضونها.

ويقصد بالصفات السمعية هي التي لا يصح الاستدلال عليها إلا بالدليل السمعي، وعرفها الرازي والمتكلمون: بأنها كل ما لا تتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام، فهذه الصفات لا يصح الاستدلال عليها إلاّ بالدليل السمعي فقط(١).

ولمعرفة المزيد عن موقف الرازي من الصفات الثبوتية سيأتي الحديث مفصلا عنه في الباب الثاني من هذا البحث.

---

(١) ينظر: منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل: جابر إدريس أمير، (٢/ ٨٣٦ - ٨٣٧)؛ ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى: خالد نور، (٢/ ٥٠٣ - ٥٠٤).

ونخلص من هذا الباب بنتيجة مهمة ألا وهي:

مما لا شك فيه أنه كان للمنهج العقلي الجدلي المنحرف عن مشكاة الكتاب والسنة، الذي اتبعه الرازي والمتكلمون في تناول موضوعات العقيدة، لاسيما موضوع الصفات آثار ونتائج وخيمة، ظهرت في حياة ومعتقد وفكر وموقف ومؤلفات الرازي. والتي يمكن إيجازها في النقاط التالية(١):

١ - الابتداع وإتباع الهوى، من آثار منهج المتكلمين في تقديم ما سموه معقولات على صحيح المنقول الابتداع وإتباع الأهواء المختلفة وذلك لأنهم لما رأوا أن ما اعتقدوه ظنا منهم أنه الحق يخالف وحي الله تعالى إلى رسوله ﷺ رغبوا عن إتباع النبي ﷺ وعولوا على معقولاتهم، واتبعوا آراءهم وأهوائهم المختلفة فخرجوا بذلك عن صراط الله المستقيم الذي أمر الله عباده أن يتبعوه ويسيروا عليه إلى البدع والشبهات والأهواء المختلفة والسبل التي فرقتهم عن سبيل الله.

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، فالسبل التي نهى الله تعالى عن إتباعها كثيرة يشمل اليهودية والمجوسية وسائر أهل الملل وأهل البدع والضلالات من أهل الأهواء والشذوذ في الفروع وغيرها من أهل التعمق في الجدل والخوض في الكلام، فهذه كلها عرضة للزلل، ومظنة لسوء الاعتقاد(٢).

---

(١) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٥٦ - ٥٩)؛ وحقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين: د/ عبد الرحيم السلمي، ص٧٠ - ٨١؛ ومنهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة: جابر أمير، (٣/ ٩٣٦) وما بعدها.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز: لابن عطية، (٦/ ١٨٣)، والصواعق المرسلة، (٣/ ١١٦٧).

وقد اعتبر الإمام مالك أهل الكلام هم أهل البدع، حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله: وما البدع؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون بإحسان... ولو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام ولكنه باطل على باطل)[1].

٢ - التقول على الله بغير علم، فسبب إتباع الرازي والمتكلمين لأهوائهم وأدلتهم التي ابتدعوها وعارضوا بها صحيح المنقول قالوا على الله بغير علم، وخاضوا بقولهم في صفاته التي حرفوها وعطلوا الله تعالى عنها ظنا منهم أنهم بفعلهم هذا ينزهون الله عن مشابهة خلقه لكنهم جهلوا أن عملهم هذا فيه تقوّل على الله بغير علم الذي هو من أعظم أنواع البدع والمحرمات، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

يقول ابن القيم: (... فهذا من أعظم المحرمات عند الله وأشدها إثما، فإنه يتضمن الكذب على الله، ونسبته إلى ما لا يليق به وتغيير دينه وتبديله، ونفي ما أثبته، وإثبات ما نفاه، وتحقيق ما أبطله وإبطال ما حققه... ووصفه بما لا يليق به في ذاته وصفاته وأقواله وأفعاله، فليس في أجناس المحرمات أعظم عند الله منه، ولا أشد إثما، وهو أصل الشرك والكفر، وعليه أسست البدع والضلالات، فكل بدعة مضلة في الدين أساسها القول على الله بلا علم.

ولهذا اشتد نكير السلف والأئمة لها، وصاحوا بأهلها في أقطار الأرض، وحذروا فتنتهم أشد التحذير، وبالغوا في ذلك ما لم يبالغوا مثله في إنكار

---

(١) شرح السنة: للبغوي، (١/ ٢١٧).

الفواحش، والظلم والعدوان، إذ مضرة البدع وهدمها للدين ومنافاتها له أشد، وقد أنكر تعالى على من نسب إلى دينه تحليل شيء أو تحريمه من عنده بلا برهان من الله فقال: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

فكيف بمن نسب إلى أوصافه سبحانه وتعالى ما لم يصف به نفسه؟ أو نفى عنه ما وصف به نفسه؟)[(١)].

٣ - فساد الاعتقاد، لما كان الرازي وأهل الكلام من أشد أهل البدع إتباعا للأهواء بسبب معارضتهم صحيح المنقول بشبهاتهم التي أدت بهم إلى إتباع أهوائهم وضلوا بذلك عن صراط الله المستقيم فسدت عقائدهم علما وعملا، حيث حرفوا التوحيد الذي بعث الله به رسوله ﷺ وجعلوا له معنى مناقضا لصحيح المنقول وصريح المعقول حيث أدرجوا نفي صفات الله تعالى في مسمى التوحيد، وبهذا فسدت قوتهم العلمية، واعتبروا التوحيد الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه هو توحيد الأفعال فأهملوا توحيد الإلهية الذي هو المقصد الأسمى والغاية العظمى من خلق الإنس والجن وإنزال الكتب وإرسال الرسل، ففسدت بهذا المسلك قوتهم العملية فلا علم ولا عمل، وهذا نتيجة من يعارض وحي الرحمن بعقله فإنه لا بد أن يقع في التعطيل والشرك المتلازمين فيفسد اعتقاده علما وعملا وبيان ذلك: أن جمهور هؤلاء المتكلمين كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ينكرون أن يكون الله محبوبا، أو أنه يحب شيئا أو يحبه أحد وهذا في الحقيقة إنكار لكونه إلها معبودا، فإن الإله هو المألوه الذي يستحق أن يؤله ويعبد، والتأله والتعبد يتضمن غاية

---

(١) مدارج السالكين، (١/ ٣٧٨).

الحب بغاية الذل، ولكن غلط كثير من أولئك المتكلمين فظنوا أن الإلهية هي القدرة على الخلق[١].

فمن أنكر محبة الله تعالى وعطل الله تعالى عن صفاته فإنه لابد أن يقع في الشرك وذلك لأن التعطيل والشرك متلازمان كما قال ابن القيم: (... فلا ترى من عارض الوحي برأيه وجعله ندا له إلا مشركا بالله، قد اتخذ من دون الله أندادا، ولهذا كان مرض التعطيل ومرض الشرك أخوين متصاحبين لا ينفك أحدهما عن صاحبه فإن المعطل قد جعل آراء الرجال وعقولهم ندا لكتاب الله، والمشرك قد جعل ما يعبده من الأوثان ندا له، ومما يبين تلازم التعطيل والشرك أن القلوب خلقت متحركة طالبة للتأله والمحبة، فهي لا تسكن إلا لمحبوب تطمئن إليه، وتسكن عنده، يكون هو غاية محبوبها ومطلوبها، ولا قرار لها ولا طمأنينة ولا سكون بدون هذا المطلوب والظفر به والوصول إليه ولو ظفرت بما سواه لم يزدها ذلك إلا فاقة وفقرا وقلقا واضطرابا.

فطلب هذا المراد المطلوب كامن مستقر فيها... وهذا الطلب والإرادة هو بحسب الشعور والمعرفة بالمطلوب المراد، وصفات كماله ونعوت جلاله وجماله فكيف إذا انضاف إلى ذلك معرفته بشدة الحاجة إليه والفاقة والضرورة وأنه لا حياة له في الحقيقة ولا فلاح ولا لذة ولا سرور ولا نعيم إلا بقربه والأنس به، والتنعم بذكره، وأن منزلة ذلك من الروح منزلة الروح من البدن فإذا فقدته الروح كانت كالبدن الفاقد لروحه، بل القلب مضطر إليه فقير إليه أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، إذ غاية ما يقدر بفوات الروح موت البدن وقد يعقبه راحة العبد، وأما إذا فات الروح والقلب هذا المطلوب المحبوب

---

(١) ينظر: النبوات، ص٨٨.

مات موتا يتضمن كل ألم، وهم، وغم، وحزن، وخوف، واضطراب... فالرسل... ذكروا من صفات الرب الذي تألهه القلوب وتطمئن إليه الأرواح ما يكون داعيا إلى محبته، وأمروا الناس من توحيده وعبادته وحده لا شريك له بما إذا فعلوه أحبهم عليه، فجاءت النفاة المعارضون للوحي بعقولهم وآرائهم فوقفوا في طرق الرسل، وأتوا بما يضاد دعوتهم فنفوا صفاته التي تعرف بها إلى عباده وجعلوا إثباتها تجسيما وتشبيها ووصفوه من السلوب والنفي بما حال بين القلوب وبين معرفته، وأكدوا ذلك بأنه لا يحب ولا يحب، ولا له وجه يراه العابدون المحبون له يوم القيامة فضلا عن أن يحصل لهم لذة هناك بالنظر إليه، ولا يكلمهم ولا يخاطبهم ولا يسلم عليهم من فوقهم، فلما استقر هذا النفي في قلوبهم تعلقت بغيره من أصناف المحبوبات فأشركت به في المحبة ولابد، وكان أعظم الأسباب الحاملة لها على الشرك هو التعطيل، فانظر إلى تلازم الشرك والتعطيل وتصادقهما)(١).

٤ - كثرة الشك والحيرة وعدم الوصول إلى اليقين، وهذا أثر من آثار المنهج الذي سلكه الرازي والمتكلمون في تقرير المسائل الاعتقادية، وهي نتيجة حتمية لمن أعرض عن وحي الله تعالى، وعارضه بشبهات عقلية، واعتبر أن دلالة النقل دلالة ظنية، لا تفيد اليقين، فعاقبه الله تعالى بقدر معارضته لوحيه، ووقع في الحيرة والشك، وذلك لالتباس الحق بالباطل وتكافؤ الأدلة بحيث لا يستطيع أن يرجح بعضها على بعض، عند ئذ والعياذ بالله يصبح حائرا شاكا فيما يعتقده، حتى في أوضح الواضحات، وفيما يجزم عوام الناس به ويتعجبون ممن يشك فيه(٢).

(١) الصواعق المرسلة، (٤/ ١٣٥٣ - ١٣٥٦).

(٢) ينظر: نقض المنطق: لابن تيمية، ص٢٥ - ٢٦؛ والصواعق المرسلة، (٢/ ٦٦٤ - ٦٦٩).

وقد اعترف أكثر أئمة أهل الكلام والفلسفة بأن أكثر الطرائق التي سلكوها في أمور الربوبية بالأقيسة التي ضربوها لا تفضي بهم إلى العلم واليقين[(١)].

ولعل أقوى الأسباب التي جعلت الرازي والمتكلمون يصلون إلى هذه المرحلة من الشك والحيرة وعدم اليقين، ما يلي:

أ - شعورهم العميق بأن القرآن جاء موافقا لما في الفطرة من إثبات صفات الكمال لله تعالى، وإن كانوا قد توهموا أنها تفيد التشبيه، فمن أقوالهم في ذلك قول الرازي في ذكر الأسباب إيراد المتشابهات في القرآن، فقال: (الوجه الخامس): وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبوا في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفى فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبونه به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر وهو المحكمات)[(٢)].

فالرازي بكلامه هذا يوضح أن ما عند المتكلمين إنما حصل بالمران على أقيستهم وشبهاتهم العقلية، وأن العوام لا يبلغون ذلك لمخالفته لمقتضى الفطرة، ولا يخفى كذلك ما ذكره من عبارات مجملة في كلامه المنقول حيث استبدل الألفاظ الشرعية بعبارات فيها نظر، وهذه الألفاظ الشرعية هي

---

(١) ينظر: الاستقامة: لابن تيمية، (١/ ٧٩)؛ والصواعق المرسلة، (٢/ ٦٦٤ - ٦٦٩).

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧١ - ١٧٢.

الواردة في القرآن كما أشار في مطلع حديثه، وهي التي توافق فطر الناس.

ب - شعورهم العميق بأن أحاديث الصفات لا يمكن تأويلها، ومن ذلك قول الرازي نفسه عند تعداده للأوجه الموجبة لترك الاستدلال بأخبار الآحاد كما زعم فقال: (إن الأخبار المذكورة في باب التشبيه بلغت مبلغا كثيرا في العدد، وبلغت مبلغا عظيما في تقوية التشبيه، وإثبات أن إله العالم يجري مجرى إنسان كبير الجثة عظيم الأعضاء، وخرجت عن أن تكون قابلة للتأويل)(١).

ج - إنهم قد عظموا جانب العقل جدا، ولم يراعوا حدوده، فلما تعمقوا أحسوا بالقصور والحيرة والشك، فلم يكن أمامهم إلا الرجوع إلى الشرع والتمسك به وبما كان عليه سلف الأمة، فالتمسك بالشرع لأنه قائم على الحق، ولأنه يدعو بأيسر الطرق، ولأنه يدعو إلى التسليم وعدم التعمق والتنطع والتمسك بما كان عليه السلف، لأنهم المشهود لهم بالخيرية.

٥ - الاختلاف والتنازع والتفرق، وهذا من آثار المنهج العقلي الذي سلكه المتكلمون وعارضوا به صحيح المنقول، وهي نتيجة حتمية لمن أعرض عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، واتبع شبهاته العقلية وهواه النفسي يصير أمره من اتفاق إلى اختلاف وتفرق، ومن محبة إلى تباغض وتنازع.

وقد تفرق أهل الكلام وساروا شيعا وأحزابا كل فرقة تكفر الأخرى، وتبدعها(٢)، حتى صدق فيهم قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقد ذكر السلف الصالح أن هذه الآية تشمل

---

(١) المطالب العالية، (٩/ ٢١٣).

(٢) ينظر: نقض المنطق: لابن تيمية، ص٤٣؛ وينظر في تكفير بعضهم لبعض: الفرق بين الفرق: للبغدادي، ص١٣٢؛ والتنبيه والرد: للملطي، ص٤٠.

أهل البدع والأهواء[١].

وقد وصف ابن قتيبة رحمه الله تفرق أهل الكلام بسبب اعتمادهم على عقولهم فقال: (وقد تدبرت رحمك الله مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون عن الله ما لا يعلمون... فهم أكثر الناس تفرقا لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين، ولو كان اختلافهم في الفروع والسنن لا تسع لهم العذر عندنا، وإن كان لا عذر لهم مع ما يدعونه لأنفسهم ولكن اختلافهم في التوحيد، وفي صفات الله تعالى... وفي غير ذلك من الأمور التي لا يعلمها نبي إلا بوحي من الله تعالى، ولن يعدم هذا من رد مثل هذه الأصول إلى استحسانه ونظره وما أوجبه القياس عنده لاختلاف الناس في عقولهم وإرادتهم واختياراتهم فإنك لا تكاد ترى رجلين مثقفين حتى يكون كل واحد منهما يختار ما يختاره الآخر، ويرذل ما يرذله الآخر إلا من جهة التقليد)[٢].

وقد صار أمر أهل الكلام بسبب مفارقته وحي الله تعالى إلى تشتت وتفرق يبدع بعضهم بعضا، ويكفر بعضهم بعضا، (يكفر الابن أباه، والرجل أخاه، والجار جاره، تراهم أبدا في تنازع وتباغض واختلاف، تنقضي أعمارهم، ولم تتفق كلمتهم، تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى، ذلك بأنهم قوم لا يعقلون.

إذا تدبرت أقوالهم رأيتهم متفرقين... تبرأ بعضهم من بعض... وهل على الباطل دليل أظهر من هذا؟ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وسبب ذلك أن أخذوا الدين من المعقولات والآراء فأورثهم

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١٠/ ٣٣-٣٤)؛ وشرح السنة: للبغوي، (١/ ٢١٠)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٣/ ٣٧٧).

(٢) تأويل مختلف الحديث، ص٤٣ - ٤٤.

الافتراق والاختلاف، لأن دلائل العقل قلما تتفق! بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يراه الآخر...)[١].

فهم متنازعون في شبهاتهم العقلية التي عارضوا بها صحيح المنقول، ومتنازعون في مسائل الاعتقاد نفيا وإثباتا، ويعتبر ذلك بمفهوم التوحيد عندهم فلكل طائفة توحيدها الذي فارقت به صحيح المنقول.

وما من كلام تسمعه لفرقةمنهم إلا ولخصومهم عليه كلام يوازيه أو يقاربه، فكل بكل معارض، وبعض ببعض مقابل، وإنما يكون تقدم الواحد منهم وفلجه على خصمه بقدر حظه من البيان، وحذقه في صناعة الجدل على أصول مؤصلة، ومناقضات على مقالات حفظها عليهم.

وقد أخبر تعالى أن من أكثر فيه الاختلاف والتنازع فإنه ليس من عنده بقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وهذا من أدل الدليل على أن مذاهب المتكلمين فاسدة، لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التنازع والتفرق والتكفير والتضليل[٢].

فالفرقة من أخس أوصاف المبتدعة[٣].

بل قد يوجد داخل الفرقة الواحدة آراء وأفكار مختلفة، وقد يكون للشخص الواحد منهم أقوال متناقضة متضاربة وما ذلك إلا لمفارقتهم صحيح المنقول

---

(١) ينظر: الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (٢/ ٢٢٥)؛ وصون المنطق: للسيوطي، ص١٦٨.

(٢) ينظر: صون المنطق: للسيوطي، ص١٢٢.

(٣) ينظر: الاعتصام: للشاطبي، (١/ ١١٣).

واعتمادهم على شبهاتهم العقلية التي فرقت شملهم، وجعلتهم طوائف يترامون الأباطيل.

٦ - الصعوبة في المنهج والغموض، وهذا من أثر المنهج الذي سلكه المتكلمون في تقرير مذاهبهم في الاعتقاد والاستدلال عليها بالأدلة المنطقية والقواعد الفلسفية، والسبب في ذلك أنهم فارقوا صحيح المنقول وعارضوه بأصولهم وشبهاتهم في كثير من مسائل الاعتقاد، وأن أدلتهم وأصولهم مصدرها فلاسفة اليونان فهي مبنية على قواعد منطقية وأصولا فلسفية لا يفهما إلا من خبرها ومن فهمها وعارض بها وحي الرحمن آل أمره إلى الحيرة والشك وفساد الاعتقاد.

فمنهج المتكلمين في تقرير مسائل الاعتقاد والاستدلال على ذلك بشبهاتهم العقلية في الصعوبة والدقة والفساد كمثل من يخوض في محيط عظيم وقد ركب زورقا والأمواج تتقاذفه من كل جانب، فتصور شدة موقفه في ذلك الوقت، وهيهات أن يخلص وينجو من هذا المأزق إلى ساحل النجاة إن لم يتداركه الله برحمته.

وقد وصف الإمام ابن القيم رحمه الله طريقة المتكلمين بقوله: (وطريقتهم ضد طريقة القرآن من كل وجه، إذ طريقة القرآن حق بأحسن تفسير، وأبين عبارة، وطريقتهم معان باطلة بأعقد عبارة وأطولها وأبعدها عن الفهم، فيجهد الرجل الظمآن نفسه وراءهم، حتى تنفذ قواه فإذا هو قد اطلع على بقيعة ﴿يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[النور: ٣٩])(١).

---

(١) الصواعق المرسلة، (١/ ٣٢٦)؛ وينظر: (١/ ٣٣٦ - ٣٤١).

٧ - قلة تعظيمهم للنصوص الشرعية، وجهلهم بالسنة النبوية، وزعمهم بأنها لا تفيد اليقين، ومعارضتها بأوهام العقول[١]، بل صرح من صرح منهم أن الأخذ بظواهر النصوص الشرعية من أصول الكفر، وسبب جهلهم بالسنة يعود إلى إهمالهم الآثار، وتعظيمهم العقل، والاشتغال بالجدل والخصومات عن حفظ السنة والحديث.

٨ - الغلو في تعظيم العقل، وإقحامه فيما لا يدركه، ولا يحيط به، وجعل عقول الناس هي الحاكمة والقاضية فيما يؤخذ وما لا يؤخذ من العقائد، حتى أصلوا أصولا عقلية، وكفروا أو فسقوا أو خطئوا من خالفها[٢].

٩ - التناقض والاضطراب، فلقد وقع الرازي والمتكلمون في التناقض والاضطراب في المنهج، فإنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول، وجزما بالقول في موضع وجزما بنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر[٣]، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

ولعل السبب في هذا التناقض بعد كونه بدعة وكل البدع متناقضة هو المنهج التلفيقي الذي أراد أتباعه وهم أهل الكلام أن يجمعوا به بين الوحي والفلسفة

---

(١) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة: للالكائي، (٤/ ٤٣٧)؛ ودرء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (١/ ٢٧٧)؛ (٢/ ١٣)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٣٢)؛ و(٣/ ١٠٦٥ - ١١٣١).

(٢) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (١/ ٢٧٧).

(٣) ينظر: نقض المنطق: لابن تيمية، ص٤٢؛ ودرء التعارض، (١/ ١٥٨ - ١٥٩)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ١٩٠)؛ والصواعق المرسلة، (٣/ ١١٥٨).

وبين منهج القرآن ومنهج اليونان والخروج برأي وسط بينهما أو مركب منهما[١].

والحقيقة أن هذا التناقض يؤول في نهايته إلى الخروج من الوحي والقرآن والانحياز إلى جانب الفلسفة، وهذا ظاهر في مقالاتهم.

١٠ - العداوة للحق وأهله، فمن آثار منهج الرازي والمتكلمين معاداتهم الحق وأهله حيث التبس عليهم الحق بالباطل نتيجة لتكافؤ الأدلة التي وقعوا فيها بسبب معارضتهم صحيح المنقول بما سموه معقولا، فظنوا أن ما هم عليه هو الحق، وأن ما عليه سلف الأمة وأئمتها باطل مؤد إلى مشابهة الله بخلقه حسب زعمهم، ولذلك عادوا أهل السنة والجماعة ورموهم ووصفوهم بالحشوية والمشبهة والمجسمة لا لشيء إلا لأنهم أثبتوا الصفات الإلهية الواردة في نصوص الوحيين الكتاب والسنة.

لعل هذه هي أهم سمات منهج الرازي والمتكلمين في فكرهم ومؤلفاتهم وحياتهم.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٢٠٤ - ٢٠٦).

الباب الثاني

مَوْقِفُ الرَّازي مِنَ الصِّفَاتُ الإِلَهِيةُ

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: الصفات الذاتية.

الفصل الثاني: الصفات الاختيارية.

الفصل الأول

الصفات الذاتية

ويشتمل على تمهيد وعشرة مباحث:

المبحث الأول: صفة الوحدانية.

المبحث الثاني: صفة الحياة.

المبحث الثالث: صفة العلم.

المبحث الرابع: صفة العلو.

المبحث الخامس: صفة الوجه.

المبحث السادس: صفة العين.

المبحث السابع: صفة الساق.

المبحث الثامن: صفة اليدين واليمين والكف والأصابع والقبض والبسط والطي.

المبحث التاسع: صفة القوة.

المبحث العاشر: صفة العزة.

تمهيد

الصفات الذاتية هي التي لا تنفك عن الذات الإلهية، أي أنها لا تتعلق بالمشيئة، فالله تعالى لم يزل ولا يزال متصفا بها، كالعلم والعلو والغنى والملك والعظمة... الخ، وهذه الصفات تثبت لله تعالى بالسمع والعقل.

وهناك صفات ذاتية لم تثبت إلا عن طريق الخبر، وهي التي مسماها أجزاء وأبعاض بالنسبة للمخلوقين، وهي سمعية محضة، وليس للعقل على انفراده سبيل إلى إثباتها[(١)].

وإن كانت جميع الصفات الإلهية توقيفية لا مجال للعقل فيها.

والرازي ينفي معظم هذه الصفات الإلهية الذاتية بدعوى أن إثباتها يستلزم التشبيه والتجسيم والتركيب، فلابد من نفيها عن الله تعالى، ومن ثم يؤول معناها، أو يفوضه.

وفي مباحث هذا الفصل سأوضح موقف الرازي من الصفات الذاتية كل صفة في مبحث مستقل. فحوى هذا الفصل عشرة مباحث، تحت كل مبحث ثلاثة مطالب: فالمطلب الأول أوضح فيه معنى الصفة وورودها في الكتاب والسنة والمطلب الثاني أوضح فيه موقف الرازي من الصفة الإلهية، والمطلب الثالث أنقد موقف الرازي من الصفة على ضوء الكتاب والسنة.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٦٨؛ ٢١٧، ٢٤٤)؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم، (١/ ١٥٩-١٦٠)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ١٧٤)؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٢١-٢٥.

المبحث الأول

صفة الوحدانية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الوحدانية وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الوحدانية.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة الوحدانية وورودها في القرآن والسنة

تتفق المعاجم اللغوية على أن معنى مادة (وحد) ومشتقاتها يدور حول معاني الانفراد والتفرد، أي انفراد الشيء، وعدم وجود شبيه ولا مثيل، ولا نظير له فيما تفرد فيه، فلو قلنا مثلا: فلان واحد دهره في الشجاعة، كان معنى ذلك تفرده في هذه الصفة، وعدم وجود شبيه له فيها، وهو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله، وتوحد برأيه: أي تفرد به، وفلان واحد دهره: أي لا نظير له[1]، وهذه المعاني اللغوية لمادة وحد قريبة من معاني الوحدانية اللائقة بالله تعالى.

فنصوص الوحيين الكتاب والسنة كلها قررت حقيقة توحيد الله ﷻ بمعنى: تفرده وانفراده تعالى، وأنه لا شريك له، ولا ند ولا مثيل ولا نظير له في كل شيء، فهو سبحانه وتعالى الواحد الأحد الفرد الصمد، (الذي توحّد بجميع الكمالات بحيث لا يشاركه فيها مشارك، ويجب على العبيد توحيده، عقدا وقولا وعملا بأن يعترفوا بكماله المطلق، وتفرده بالوحدانية ويفردوه بأنواع العبادة)[2]، فالله تعالى وحده هو المستحق للعبادة والخضوع، وهذه هي حقيقة التوحيد التي دعت إليها نصوص الوحيين.

---

(١) ينظر: معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٥/ ١٩٢-١٩٣)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٦/ ٩١)؛ والصحاح: للجوهري، (٢/ ٥٤٧)، مادة (وحد).

(٢) تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص١٦.

وقد ورد وصف الله تعالى بالواحد والأحد في كتابه الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]؛ وقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾ [البقرة: ١٦٣]؛ وفي سنة نبيه محمد ﷺ، حيث يقول النبي ﷺ يقول الله تبارك وتعالى: «..، **وَأَنَا الله الأَحَدُ الصَّمَدُ**»[١].

ومما يلاحظ أن لفظ الأحد لم يرد إلا وصفا لله تعالى وحده في الإثبات، وهذا يدل على تفرده ﷻ بهذا الوصف فلا يوصف به أحد غير الله تبارك وتعالى، أما في حق غيره فلم يستعمل إلا مع الإضافة كقوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ ۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ۖ وَقَالَ ٱلْـَٔاخَرُ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِى خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُ ۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٣٦] وفي النفي كقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]؛ والشرط كقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾ [التوبة: ٦][٢].

أما لفظ الواحد فقد ورد وصفا لله تعالى ولغيره من المخلوقات، وذلك وارد في كثير من الآيات البينات، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ﴾ [البقرة: ٦١]؛ وقوله: ﴿وَقَالَ يَٰبَنِىَّ لَا تَدْخُلُوا۟ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ﴾ [يوسف: ٧٦]؛ إلى

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب سورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [١]، (٤٩٧٤)؛ وفي مواضع أخرى.

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٥/ ٤٠٣)؛ ومجموع الفتاوى، (١٧/ ٢٣٥)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٧/ ١٢١)؛ وينظر: تهذيب اللغة: للأزهري، (٥/ ١٩٨) وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٦/ ٥٢٨)؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٢٥٧).

غيرها من الآيات البينات.

والواحد في هذه الآيات يدل على ما يدل عليه العدد واحد.

أما الواحد في وصف الله تعالى فإنه ورد مقترنا بصفات الكمال كما في قوله تعالى: ﴿وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وهذا يدل على تفرده تبارك وتعالى بصفات الكمال والجلال، ونفي المثل والنظير والشريك عنه.

ولقد اتضح لنا أن وصف الله تبارك وتعالى بالوحدانية في كتابه الكريم وسنة نبيه محمد ﷺ ورد متفقا مع ما دلت عليه مادة وحد في اللغة.

فالله ﷻ يوصف بالوحدانية بدلالة الكتاب والسنة، والواحد من أسمائه تعالى، وقد ورد هذا الاسم الكريم في ثنتين وعشرين آية، منها:

قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]؛ وقوله: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]؛ وقوله: ﴿يَوْمَ هُم بَٰرِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنْهُمْ شَىْءٌ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿١٦﴾﴾ [غافر: ١٦] إلى غير ذلك من الآيات البينات.

وورد في قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن: «... **فَلْيَكُنْ أَوَلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ أَنْ يُوَحِدُوا الله تَعَالَى** ...».

والوحدانية من صفات الذات التي لا تنفك عن الله تبارك وتعالى[(١)].

---

(١) ممن نص على صفة الوحدانية فقيه العراق ابن سريج، حيث ذكر جملة من صفات الله تعالى، وذكر منها الوحدانية، ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (١/ ١٧١)؛ وينظر: الكواشف الجلية عن معاني الواسطية: لعبدالعزيز السلمان ص٤٢٩.

ويوصف الله جلا وعلا بأنه الأحد، وهو اسم له ﷻ[١]، لم يرد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١].

وفي قول النبي ﷺ: «**يقول الله تبارك وتعالى: ...، وَأَنَا الله الأَحَدُ الصَّمَدُ**».

ويقول ابن القيم عند قوله تعالى: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]: (القسط هو العدل، فشهد الله سبحانه أنه قائم بالعدل في توحيده بالوحدانية وفي عدله، والتوحيد والعدل هما جماع صفات الكمال، فإن التوحيد يتضمن تفرده سبحانه بالكمال والجلال والمجد والتعظيم الذي لا ينبغي لأحد سواه)[٢].

---

(١) ينظر: صفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة: علوي السقاف، ص٤١.

(٢) مدارج الساكين، (٣/ ٤٢٣).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الوحدانية

عرف الرازي الأحد في اللغة قائلا عند قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]: (في ﴿أَحَدٌ﴾ وجهان:

(أحدهما): أنه بمعنى واحد، قال الخليل: (يجوز أن يقال أحد اثنان، وأصل أحد وَحَدٌ، إلا أنه قلبت الواو همزة [للتخفيف](١) وأكثر ما يعقلون هذا بالواو المضمومة، والمكسورة كقولهم: وجوه وأجوه، وسادة وأسادة)(٢).

(والقول الثاني): أن الواحد والأحد ليسا اسمين مترادفين، قال الأزهري: (لا يوصف شيء بالأحدية غير الله تعالى، لا يقال رجل أحد، ولا درهم أحد، كما يقال رجل واحد أي فرد به بل أحد صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشاركه فيها شيء)(٣).

ثم ذكروا في الفرق بين الواحد والأحد وجوها:

(أحدها): أن الواحد يدخل في الأحد والأحد لا يدخل فيه.

(ثانيها): أنك إذا قلت فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقال لكنه يقاومه اثنان بخلاف الأحد، فإنك لو قلت فلان لا يقاومه أحد لا يجوز أن يقال: لكنه يقاومه اثنان.

---

(١) في الأصل [للخفيف]، والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٢) بحثت عن قول الخليل، فلم أعثر عليه فيما اطلعت عليه من مراجع.

(٣) ينظر لقول الأزهري في: تهذيب اللغة، (٥/ ١٩٨).

(ثالثهما): أن الواحد يستعمل في الإثبات، والأحد في النفي، نقول في الإثبات: رأيت رجلا واحدا، ونقول في النفي ما رأيت أحدا فيفيد العموم)[١].

كما أوضح أن الواحد تارة يكون اسما، وأخرى يكون وصفا، حيث يقول: (وأقول: تحقيق هذا الكلام[٢] في العقل أن الأشياء التي يصدق عليها إنها واحد مشتركة في مفهوم الوحدانية، ومختلفة في خصوصيات ماهيتها، أعني كونها جوهرا، أو عرضا، أو جسما، أو مجردا، ويصح أيضًا عمل كل واحد منهما أعني ماهيته، وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر، فإذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير، وكونه واحدا غير، والمركب منها غير، فلفظ الواحد تارة مثلا غير وكونه واحدا غير، والمركب منها غير، فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد، وهذا هو الاسم، وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل نعتا لشيء آخر، وهذا معنى كونه نعتا)[٣].

ويقول أيضًا: (الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إنه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إلى إنسانين بل قد ينقسم إلى الأبعاض والأجزاء من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فإن العشرة الواحدة من حيث إنها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فإن قلت: عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة، فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة، ولأجل هذا اشتبه على بعضهم

---

(١) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٧٨-١٧٩.

(٢) المراد بالكلام هنا ما ذكره من قول أبي علي وهو: (واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم: أحدهما: أن يكون اسما، والآخر أن يكونوصفا. . .)، التفسير الكبير، مج٢ ج٤، ص١٦٨.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٦٨-١٦٩.

الوحدة بلا موجود، فظن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته.

والحق أنه ليس كذلك، لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام)(١).

ثم أوضح معنى الواحد في حق الله تبارك وتعالى قائلا: (الواحد: معناه أنه لا يشاركه أحد في حقيقته المخصوصة، ولا يشاركه أحد في صفة الإلهية، ولا يشاركه أحد في خلق الأرواح والأجسام، ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش)(٢).

وقد ذكر قول الجبائي وأبي هاشم في معنى الواحد؛ ثم ذكر قول الأصحاب، حيث يقول: (قال الجبائي: (يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة: لأنه ليس بذي أبعاض، ولا بذي أجزاء، لأنه منفرد بالقدم، ولأنه منفرد بالإلهية، ولأنه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه، وقادرا بنفسه)(٣)، وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه: فجعل تفرده بالقدم، وبصفات الذات وجها واحدا(٤) قال القاضي: (وفي هذه الآية المراد تفرده بالإلهية فقط، لأنه أضاف التوحيد إلى ذلك، ولذلك عقبه بقوله: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣])(٥)، وقال

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٦٩.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٨.

(٣) ينظر لقول الجبائي في المغني: للقاضي عبد الجبار، (٤/ ٢٤١)؛ وشرح الأصول الخمسة، ص١٢٨.

(٤) ينظر لقول أبي هاشم في المصدر نفسه.

(٥) ينظر لقول القاضي عبدالجبار في تنزيه القرآن عن المطاعن، ص٣٩؛ والمغني في أبواب التوحيد والعدل، (٤/ ٢٤١).

أصحابنا: (إنه ﷻ واحد في ذاته لا قسيم له، واحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له)[١].

أما أنه واحد في ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التي هي المشار إليها بقولنا هو الحق ﷻ إما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواه، أو لا تكون، فإن كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر، لابد وأن يكون بقيد زائد، فيكون هو في نفسه مركبا بما به الاشترك وما به الامتياز، فيكون ممكنا معلوما مفتقرا وذلك محال، وإن لم يكن فقد ثبت أنه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له.

وأما أنه واحد في صفاته فلأن موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفات من وجوه:

(أحدها): أن كل ما عداه فان لأن حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره.

(ثانيها): أن صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لأنها حادثة، وصفات الحق ليست كذلك.

(وثالثها): أن صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات فإن علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير متناهية معلومات غير متناهية لأنه يعلم في ذلك

الجوهر الفرد[٢] أنه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الأحياز

(١) ينظر لقول الأصحاب في: نهاية الإقدام: للشهرستاني، ص٩٠.

(٢) الجوهر الفرد هو: الجزء الذي لا يقبل القسمة، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الشيء الذي لم يدركه أحد بحسه، ولا يتميز منه جانب عن جانب. وهو ما يعرف اليوم بالذرة. ينظر في تعريفه: رسالة الحدود: لابن سينا، ص٢٣؛ والمبين في شرح معاني ألفاظ =

. . . .

= الحكماء والمتكلمين: للآمدي، ص١٠٩-١١٠؛ ومعيار العلم: للغزالي، ص١٩٣؛ والتعريفات: للجرجاني، ص٧٥؛ وكشاف اصطلاحات الفنون: للتهاونتي، (٧/ ٢٠٧)؛ والمعجم الفلسفي: مراد وهبة، ص٢٦٩؛ ودائرة المعارف الإسلامية، (٧/ ١٧٣ - ١٧٤)؛ والمعجم الفلسفي: جميل صيليبيا، (١/ ٤٠٠)؛ والموسوعة الفلسفية: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفاتين، بإشراف: م/ روزنتال، ي/ يودين، ومعجم ألفاظ العقيدة: عامر فالح، ص١٣٠.

وأول من قال به أصحاب الفلسفة الجينية الهندية، وتابعها بعض المدارس الهندية الأخرى؛ وأول من قال به من فلاسفة اليونان ديمقريطس وليوقيس. ينظر: الفلسفة الشرقية: د/ محمد غلاب، ص١١٧-١٧٦؛ ومذهب الذرة عند المسلمين: د/ بنسيس، ترجمة: د/ محمد أبو ريدة، ص١٠٠، وما بعدها؛ والكون والفساد: لأرسطوا ص٩١؛ وتاريخ الفلسفة اليونانية: د/ يوسف كرم، ص٣٨-٣٩؛ ومذاهب الإسلاميين: د/ عبدالرحمن بدوي (١/ ٨٥؛ ١٨٢ - ١٨٥)؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٥٢ - ٥٨؛ والمصطلحات الكلامية: محمد سيد إبراهيم، ص١٠٧وما بعدها؛ وأبو الهذيل العلاف: للغرابي، ص٥٢ - ٥٨.

وأول من استخدمه من المتكلمين هو أبو الهذيل العلاف المعتزلي. ينظر: مقالات الإسلاميين: لأبي الحسن الأشعري، (٢/ ١٤ - ١٦)؛ ومذهب الذرة عند المسلمين: د/ بنسيس، ترجمة: د/ محمد أبو ريدة، ص ٥ - ١٢؛ وأبو الهذي العلاف: الغرابي، ص ٥٢.

ثم تلقف القول بالجوهر الفرد من بعد ذلك المتكلمون من معتزلة، وأشاعرة، وماتريدية. ينظر لمذهب المعتزلة في: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار، ص٩٢ - ١١٨؛ والمحيط بالتكليف، ص ٣٦-٩٩؛ ولمذهب الأشاعرة في: التمهيد: للباقلاني، ص٣٧؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص٣٦؛ والفرق بين الفرق، ص٣١٦؛ والشامل: للجويني، ص١٤٢، وص١٦٥؛ ونهاية الإقدام: للشهرستاني، ص١١؛ والمواقف في علم الكلام: للإيجي، ص١٦٥؛ ولمذهب الماتريدية في: التمهيد: للنسفي، ص١٢٤-١٢٨؛ وتبصرة الأدلة، ص٥٥ - ٦٤ . =

. . . .

= وقد رفض نظرية الجوهر الفرد الفلاسفة كأرسطوا، وابن سينا، وابن رشد. ينظر: في السماء والآثار العلوية: لأرسطوا، ص٣٢٨؛ والكون والفساد، ص٩٥؛ والشفا، الإلهيات: لابن سينا، (١/ ٦١)، ومناهج الأدلة: لابن رشد، ص١٣٥-١٣٨.
كما رفض النظرية بعض المتكلمين كالنظام، وهشام بن الحكم، وحسين النجار، وضرار ابن عمرو، وابن حزم.
ينظر: مقالات الإسلاميين: لأبي الحسن الأشعري، (١/ ١٢٤، و١١٣)؛ الفصل: لابن حزم، (٥/ ٦٩، ٩٢-١٠٦)؛ والملل والنحل: للشهرستاني، (١/ ٥٥-٥٦)؛ وإبراهيم النظام وآراؤه الكلامية: ، ص١١٩-١٢٨.
وهؤلاء الذين رفضوا نظرية الجوهر الفرد من الفلاسفة والمتكلمين يقولون بقبول الأجسام للإنقسام إلى ما لا نهاية وقولهم هذا باطل. ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٢٨١-٢٨٦)؛ ودرء التعارض، (١/ ٣٩٣)؛ و(٣/ ٣٥٥)؛ و(٤/ ٢٠١).
وهناك من المتكلمين من احتار وتوقف في نظرية الجوهر الفرد منهم الجويني، وأبو الحسين البصري، والرازي. ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٢٨٣-٢٨٤)؛ ومذهب الذرة عند المسلمين، ص٩٢.
والرازي أنكر الجوهر الفرد تارة. ينظر: المباحث المشرقية، (١/ ٤١٨)؛ و(١/ ٤٥٨)؛ و(٢/ ١١؛ ٢٥؛ ١١٩)؛ وشرح الإشارات والتنبيهات، (١/ ٦-٧). وأخرى توقف فيه. ينظر: الملخص، (ل/ ١١٣/ ب) مخطوط؛ ونهاية العقول، (ج٢/ ل/ ١٤٤/ أ) مخطوط والمطالب العالية، (١/ ٤٤).
وثالثة قال به وأثبته. ينظر: الإشارة، (ل/ ٦٢/ ب) مخطوط؛ والأربعين، (١/ ٢٥٣)؛ والمحصل، ص٨١ - ٨٢؛ والتفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٩؛ وعلى ما سيأتي في طيات هذا البحث. وقد نقد نظرية الجوهر الفرد ابن تيمية في: منهاج السنة، (١/ ١٥٠؛ ٢٠١؛ ٢/ ١٠٣)؛ ودرء التعارض، (٣/ ٤٤٢ - ٤٤٤؛ ٧/ ٢٢١؛ ٨/ ٣٢٠ - ٣٢٥)؛ ومجموع الفتاوى، (٩/ ٢٩٩). وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٢٨٠ - ٢٨٦)؛ وابن القيم في الصواعق المرسلة، (٣/ ٩٨٤-٩٨٧؛ و١١٨٧-١٢٠٦).

المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة.

(ورابعها): أنه سبحانه ليست له موصوفية ذاتية بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها، ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لأنا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحق صفات الكمال معه إلا أن التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي إلى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به.

(خامسها): أنه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته، وذلك لأنها لا تعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي لأجله ظهر الإحكام والإتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه أنه أمر ما لا ندري أنه ما هو ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأثر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا وحيا، فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والأفهام.

وأما أنه تعالى واحد في أفعاله فالأمر ظاهر لأن الموجود إما واجب وإما ممكن، فالواجب هو هو، والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فإنه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان مَلِكاً أو مُلْكاً أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت أن كل ما عداه فهو مُلْكه، ومُلْكُه تحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه)[1].

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٢-١٧٣؛ وينظر لقول الرازي في معنى الواحد في ذاته لا شريك له في صفاته، ولا نظير له، وواحد في أفعاله في: مج٦، ج١٢، ص١٤٨؛ ومج١٦، ج٣٢، ص٤٥.

والوحدانية عند الرازي لها معنيان:

١) نفي الكثرة في الذات.

٢) نفي الند والشريك[١].

والوحدانية بالمعنى الأول - نفي الكثرة في الذات - فالدليل عليها عند الرازي أنه تعالى لو كان مركبا كان محتاجا إلى أجزائه، وكل محتاج ممكن، وبما أن الله واجب لزم أن لا يكون محتاجا فلا يكون مركبا، بل هو واحد لا كثرة فيه[٢]

ويقول أيضًا: (المراد من الأحدية كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن انحاء التركيب، وذلك لأن كل ماهية مركبة فهي مفتقرة إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه [مفتقر إلى][٣] غيره فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل مركب فهو ممكن لذاته، فالإله الذي هو مبدأ لجميع الكائنات ممتنع أن يكون ممكنا، فهو في نفسه فرد أحد وإذا ثبتت الأحدية، وجب أن لا يكون متحيزا لأن كل متحيز فإن يمينه مغاير ليساره، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، فالأحد يستحيل أن يكون متحيزا، وإذا لم يكن متحيزا لم يكن في شيء من الأحياز و[الجهات][٤]، ويجب أن لا يكون حالا في شيء، لأنه مع محله لا يكون أحدا، ولا يكون محلا لشيء، لأنه مع حاله لا يكون أحدا، وإذا لم يكن حالا ولا محلا لم يكن متغيرا البتة لأن التغير لا بد وأن يكون من صفة إلى صفة، وأيضًا إذا كان أحدا وجب أن يكون

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٠؛ والمطالب العالية، (١/ ١٣٢).

(٢) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٨٠.

(٣) في الأصل بدون زيادة [مفتقر إلى]، وأضفتها ليستقيم المعنى.

(٤) في الأصل [جهاد]، والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

واحدا إذ لو فرض موجودان واجبا الوجود لاشتركا في الوجوب ولتمايزا في التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فكل واحد منهما مركب، فثبت أن كونه أحدا يستلزم كونه واحدا.

فإن قيل: كيف يعقل كون الشيء أحدا، فإن كل حقيقة توصف بالأحدية فهناك تلك الحقيقة من تلك الأحدية ومجموعهما فذاك ثالث ثلاثة لا أحد.

(الجواب) أن الأحدية لازمة لتلك الحقيقة فالمحكوم عليه بالأحدية هو تلك الحقيقة لا المجموع الحاصل منها ومن تلك الأحدية، فقد لاح بما ذكرنا أن قوله ﴿ٱللَّهِ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] كلام متضمن لجميع صفات الله تعالى من الإضافيات والسلوب وتمام الكلام في هذا الباب مذكور في تفسير قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣](١))(٢).

ويقول: (إنك إذا سبحت الله واعتقدت أنه واحد منزه عن كل ما لا يجوز في حقيقته، لزم أن لا يكون جسما لأن الجسم فيه أشياء كثيرة وهو واحد حقيقي لا كثرة لذاته، ولا يكون عرضا ولا في مكان، وكل ما لا يجوز له فينتفي عنه بالتوحيد ولا يكون على شيء، ولا في شيء ولا عن شيء)(٣).

ويقول: (... وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة، بمعنى نفي الكثرة في حقيقته، وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز وبواسطته

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٦٨. وهذه الإحالات تؤكد أن هذه الجزئية من صنع الرازي، كما أوضحناه سابقا في الفصل الثالث: التعريف بتفسير الرازي، من الباب الأول.

(٢) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٨٠.

(٣) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٨٦.

يقتضي نفي الجهة[(١)])[(٢)].

ثم أوضح أن الوحدة بهذا التفسير - أن ليس ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة - هي ليست من خواص ذات الحق ﷻ لأنه لا شك في وجود موجودات، وهذه الموجودات إما مفردات أو مركبات، فالمركب لا بد فيه من المفردات فثبت أنه لا بد من إثبات المفردات في عالم الممكنات، فالواحدية بالمعنى الأول ليست من الأمور التي توحد الحق سبحانه بها[(٣)].

أما الوحدة بمعنى نفي الند والشريك، فهي عند الرازي الوحدة الخاصة بذات الحق ﷻ، متوحد بها، ومتفرد بها لا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه[(٤)]، فقد استدل على ذلك بأدلة سمعية وعقلية، فهو يرى أن العلم بأنه واحد يمكن الوصول

---

(١) ذهب بعض الباحثين إلى [أن الرازي ذكر أن توحيد الله تعالى يقتضي توحيده في الربوبية والعبودية والأسماء والصفات، وبيان هذا ما جاء في تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ٱلۡحَیُّ ٱلۡقَیُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]: (إنه يدل على الكل لأن كونه قيوما يقتضي أن يكون قائما بنفسه، وأن يكون مقوما لغيره، و. . .) مج٤، ج٧، ص٥] ينظر: موقف ابن تيمية من الرازي في الإلهيات: د/ إبتسام جمال. وما ذهبت إليه الباحثة غير صحيح، ويجانب الصواب، وسبب ذلك لأن كلام الرازي واضح في نفي الصفات عن الله تعالى بدعوى التوحيد، وهو لم يذكر ألبتة أن توحيد الله تعالى يقتضي توحيده في الربوبية والعبودية والأسماء والصفات، وإنما ذكر أن الاسم الأعظم هو الحي القيوم، ثم أخذ يذكر المسائل المعتبرة في علم التوحيد، وهي بأم عينها شبهاته لنفي الصفات عن الله تعالى، وعند تأمل كلام الرازي من بدايته يتضح صواب ما ذكرت. ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٣-٥.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٥.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٢.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٢.

إليه بالعقل والسمع معا[١].

فجاءت أدلته كالآتي:

أولًا: الأدلة النقلية:

(مما يجدر التنبيه إليه: أن المتكلمين لا يرون أن توقف العلم بصحة النبوة على العلم بوحدانية الخالق، لذلك فهم لا يمنعون من إثباتها بالدلائل السمعية، كما هو شأنهم في إثبات وجود الخالق جلا وعلا)[٢].

والرازي لا يرى أن الوحدانية تسبق ثبوت النبوة ولا يتوقف ثبوت النبوة عليها، فيرى قبول الدليل السمعي في إثباتها، وفي ذلك يقول: (اعلم أن كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد ﷺ على العلم به، فإنه لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية أما ما [لا][٣] يكون كذلك فإنه يجوز إثباته بالدلائل السمعية، وفي حق الملائكة، وفي حق أولي العلم، لكن العلم بصحة نبوة محمد ﷺ لا تتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلا جرم يجوز إثبات كون الله تعالى واحدا بمجرد الدلائل السمعية القرآنية)[٤].

فمن الأدلةالسمعية التي استدل بها على الوحدانية ما يلي:

(أحدها): قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] فالأول هو الفرد السابق، ولذلك لو قال: أول عبد اشتريته فهو حر، فلو اشترى أولا

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٧٨.

(٢) الأدلة العقلية النقلية: د/ سعود العريفي، ص٣١١.

(٣) في الأصل [أما ما يكون] والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٤) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٢٠٤؛ وينظر: مج١١، ج٢٢، ص١٥٤؛ وص٢٣٢؛ ومج١٦، ج٣٢، ص١٧٦؛ والمعالم في أصول الدين، ص٦٨.

عبدين لم يحنث، لأن شرط الأول أن يكون فردا، وهذا ليس بفرد فلو اشترى بعد ذلك واحدا لم يحنث أيضًا، لأن شرط الفرد أن يكون سابقا وهذا ليس بسابق، فلما وصف الله تعالى نفسه بكونه أولا وجب أن يكون فردا سابقا فوجب أن لا يكون له شريك.

(وثانيها): قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الإنعام: ٥٩] فالنص يقتضي أن لا يكون أحد سواه عالما بالغيب، ولو كان له شريك لكان عالما بالغيب وهو خلاف النص.

(وثالثها): أن الله تعالى صرح بكلمة ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ في سبعة وثلاثين موضعا من كتابه، وصرح بالوحدانية في مواضع نحو قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ [الإخلاص: ١][(١)] وكل ذلك صريح في الباب.

(ورابعها): قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] حكم بهلاك كل ما سواه، ومن عدم بعد وجوده وجوده لا يكون قديما، ومن لا يكون قديما لا يكون إلها.

(وخامسها): قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢][(٢)]؛ وهو كقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ⑨①﴾ [المؤمنين: ٩١]، وقوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا

---

(١) ينظر لهذا الدليل في: التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٣؛ ومج٤، ج٧، ص٥.

(٢) ينظر لهذا الدليل في: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢٠٢-٢٠٣؛ ومج٥، ج٩، ص٢١.

إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

(وسادسها): قوله: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ﴾ [يونس: ١٠٧]، وقال في آية أخرى ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ﴾ [الزمر: ٣٨].

(وسابعها): قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم﴾ [الإنعام: ٤٦] وهذا الحصر يدل على نفي الشريك.

(وثامنها): قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] فلو وجد الشريك لم يكن خالقا فلم يكن فيه فائدة)(١).

(وتاسعها): قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ﴾ [الإنعام: ١٩] يقول الرازي: (في إثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والأضداد والأنداد والأمثال والأشباه)(٢).

(وعاشرها): قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾ [الملك: ١] يقول الرازي: (هذه الآية دالة على أن الإله تعالى واحد، لأنا لو قدرنا إلها ثانيا، فإما أن يقدر على إيجاد شيء أو لا يقدر، فإن لم يقدر البتة على إيجاد شيء أصلا لم يكن إلها، وإن قدر كان مقدور ذلك الإله الثاني شيئا، فيلزم كونه مقدورا للإله الأول لقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ فيلزم وقوع مخلوق بين خالقين وهو محال، لأنه إذا كان واحد منهما مستقلا بالإيجاد، يلزم أن يستغني بكل

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٥٤.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٧٦.

واحد منهما عن كل واحد منهما، فيكون محتاجا إليهما، وغنيا عنهما، وذلك محال)(١).

أما عن أدلته العقلية التي يستدل بها الرازي على وحدانية الله تعالى فهي لا تعدو خمسة أدلة(٢):

أولًا: دليل التمانع:

يهتم المتكلمون عموما بتوحيد الربوبية، وإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لا شريك له في أفعاله، لظنهم أن هذا النوع من التوحيد هو التوحيد المطلوب، ولهذا نجدهم يقررون الدلالة على أن خالق العالم واحد، وذلك عن طريق دليل التمانع(٣).

وهذا الدليل هو الذي اعتمد عليه المعتزلة(٤)، والأشاعرة(٥)، . . . .

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٧٣.

(٢) ذكر الرازي في التفسير الكبير خمس عشرة حجة عقلية، ينظر: مج١١، ج٢٢، ص١٥٠-١٥٤؛ وذكر في كتاب أسرار التنزيل وأنوار التأويل، ثماني عشرة حجة عقلية، ينظر: (ل/ ٤٤/ أ) وما بعدها، مخطوط، وهي جميعها لا تخرج عن الأدلة العقلية الخمسة التي سيرد ذكرها.

(٣) أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٢/ ٥٣٩).

(٤) ينظر: المجموع المحيط بالتكليف: للقاضي عبدالجبار، ص١٢٧؛ والمغني في أبواب التوحيد (٤/ ٢٦٢)؛ وشرح الأصول الخمسة ص٢٨٢-٢٨٣؛ والكشاف: للزمخشري (٣/ ٧).

(٥) ينظر: اللمع: للأشعري، ص٢٠-٢١؛ والإنصاف: للباقلاني، ص٣٠؛ والتمهيد، ص٤٦؛ ورسالة في التوحيد: لابن فورك، (ل/ ٦/ أ)، مخطوط، نقلا من آراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (١/ ٣٤٧)؛ والشامل: للجويني، (٢/ ٢١٠)؛ =

والماتريدية[١].

وقد عول عليه الرازي في كثير من كتبه[٢].

وملخص هذا الدليل أنا لو قدرنا إلهين لكان واحد منهما إذا انفرد يصح منه تحريك الجسم وتسكينه، ولكنهما إذا اجتمعا وبقيا قادرين، فلنفرض أن أحدهما حاول تحريك جسم معين وأراد الثاني تسكين نفس الجسم، فإذا نفذت إرادتهما فقد حصل المستحيل لأن الجسم عندئذ يكون متحركا ساكنا في آن واحد، وإن لم تنفذ إرادتهما كانا عاجزين، والإله لا يكون عاجزا، وأيضًا فالمانع من تنفيذ إرادة أحدهما هو نفاذ إرادة الآخر فتكون الإرادتان حاصلتين ممتنعتين في نفس الوقت، وإن قدر أحدهما وعجز الثاني، كان الإله هو القادر، وأما العاجز فليس أهلا للإلهية، هذا إلى نفاذ قدرة أحدهما ليس بأولى من نفاذ قدرة الآخر[٣].

واستدل الأشاعرة والرازي على صحة هذا الدليل - دليل التمانع -

= والإرشاد، ص٥٣- ٥٤؛ ونهاية الإقدام: للشهرستاني، ص٩١-٩٣؛ وإحياء علوم الدين، كتاب قواعد العقائد: للغزالي، (١/ ١٠٧- ١٠٨)؛ والمواقف: للإيجي، (٨/ ٤٢-٤٣).

(١) ينظر: كتاب التوحيد: للماتريدي، ص٢٠-٢١؛ وتبصرة الأدلة: لأبي معين النسفي، (١/ ٨١ - ٩٢).

(٢) ينظر: الخمسين، ص٣٧٣؛ والمحصل، ص١٤٠؛ ومعالم أصول الدين، ص٦٩؛ ونهاية العقول، (٢/ ل/ ٧٩/ ب)؛ وقال عن دليل التمانع في المطالب العالية: (أقواها وأعلاها) مج١، ج٣، ص١٩٤؛ إلاّ أنه في الإشارة قد ذكره ثم فضل عليه دليل الاشتراك والإمتياز الآتي ذكره، (ل/ ٣٩-٤٠)، مخطوط؛ وفي التفسير الكبير على ما سيأتي ذكره. وينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٢٣٥-٢٣٦.

(٣) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ صالح الزركان، ص٢٣٦.

بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] فظنوا أنها تدل على مجرد توحيد الربوبية، واستنبطوا منها دليل التمانع، وعند هذه الآية يقول الرازي: (قال المتكلمون: القول بوجود إلهين يفضي إلى المحال، فوجب أن يكون القول بوجود إلهين محالا، وإنما قلنا إنه يفضي إلى المحال لأنا لو فرضنا وجود إلهين فلابد وأن يكون كل واحد منهما قادرا على كل المقدورات ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادرا على تحريك زيد وتسكينه فلو فرضنا أن أحدهما أراد تحريكه والآخر أردا تسكينه، فإما أن يقع المرادان وهو محال لاستحالة الجمع بين الضدين أو لا يقع واحد منهما وهو محال لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما مراد الآخر، فلا يمتنع مراد هذا إلا عند وجود مراد ذلك وبالعكس، فلو امتنعا معا لوجدا معا وذلك محال أو يقع مراد أحدهما دون الثاني وذلك محال أيضًا لوجهين:

(أحدهما): أنه لو كان كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر بل لا بد وأن يستويا في القدرة، وإذا استويا في القدرة استحال أن يصير مراد أحدهما أولى بالوقوع من مراد الثاني وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح.

(وثانيهما): أنه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر فالذي وقع مراده يكون قادرا والذي لم يقع مراده يكون عاجزا والعجز نقص وهو على الله محال.

فإن قيل الفساد إنما يلزم عند اختلافهما في الإرادة وأنتم لا تدعون وجوب اختلافهما في الإرادة بل أقصى ما تدعونه أن اختلافهما في الإرادة ممكن، فإذا كان الفساد مبنيا على الاختلاف في الإرادة وهذا الاختلاف ممكن والمبني على الممكن ممكن فكان الفساد ممكنا لا واقعا فكيف جزم الله تعالى بوقوع الفساد؟

قلنا: الجواب من وجهين:

(أحدهما): لعله سبحانه أجرى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر من حيث إن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب.

(والثاني): وهو الأقوى أن نبين لزوم الفساد لا من الوجه الذي ذكرناه بل من وجه آخر، فنقول لو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات فيفضي إلى وقوع مقدور من قادرين مستقلين من وجه واحد وهو محال، لأن استناد الفعل إلى الفاعل لإمكانه فإذا كان كل واحد منهما مستقلا بالإيجاد فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع فيستحيل إسناده إلى هذا لكونه حاصلا منهما جميعا فيلزم استغناؤه عنهما معا واحتياجه إليهما معا وذلك محال، وهذه حجة تامة في مسألة التوحيد، فنقول القول بوجود إلهين يفضي إلى امتناع وقوع المقدور لواحد منهما وإذا كان كذلك وجب أن لا يقع ألبتة وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعا، أو نقول لو قدرنا إلهين، فإما أن يتفقا أو يختلفا فإن اتفقا على الشيء الواحد فذلك الواحد مقدور لهما ومراد لهما فيلزم وقوعه بهما وهو محال وإن اختلفا، فإما أن يقع المرادان أولا يقع واحد منهما أو يقع أحدهما دون الآخر والكل محال فثبت أن الفساد لازم على كل التقديرات، فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يتفقا على الشيء الواحد ولا يلزم الفساد لأن الفساد إنما يلزم لو أراد كل واحد منهما أن يوجده هو وهذا اختلاف، أما إذا أراد كل واحد منهما أن يكون الموجد له أحدهما بعينه فهناك لا يلزم وقوع مخلوق بين خالقين، قلت: كونه موجدا له، إما أن يكون نفس القدرة والإرادة أو نفس ذلك الأثر أو أمرا ثالثا، فإن كان الأول لزم الاشترك في القدرة والإرادة والاشترك في الموجد، وإن كان الثاني فليس وقوع ذلك الأثر بقدرة أحدهما وإرادته أولى من وقوعه بقدرة الثاني، لأن لكل واحد منهما إرادة

مستقلة بالتأثير، وإن كان الثالث وهو أن يكون الموجد له أمرا ثالثا فذلك الثالث إن كان قديما استحال كونه متعلق الإرادة، وإن كان حادثا فهو نفس الأثر، ويصير هذا القسم هو القسم الثاني الذي ذكرناه، واعلم أنك لما وقفت على حقيقة هذه الدلالة عرفت أن جميع ما في هذا العالم العلوي والسفلي من المحدثات والمخلوقات فهو دليل وحدانية الله تعالى بل وجود كل واحد من الجواهر والأعراض دليل تام على التوحيد من الوجه الذي بيناه، وهذه الدلالة قد ذكرها الله تعالى في مواضع من كتابه)[(١)].

ثم ختم تفسير الآية بقوله: (واعلم أن من طعن في دلالة التمانع فسر الآية بأن المراد لو كان في السماء والأرض آلهة تقول بإلهيتها عبدة الأوثان لزم فساد العالم لأنها جمادات لا تقدر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم قالوا وهذا أولى لأنه تعالى حكى عنهم قوله: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ۝٢١﴾ [الأنبياء: ٢١] ثم ذكر الدلالة على فساد هذا فوجب أن يختص الدليل به)[(٢)].

ثانيًا: دليل الاشترك والامتياز: موجزه أنا لو افترضنا إلهين يشتركان في كافة الأمور المطلوبة في الإله، فإما أن لا يزيد أحدهما على الآخر بأمور أخرى زائدة على الإلهية، فحينئذ لا يحصل التعدد لأن الامتياز لم يوجد، وإما أن يختلفا في

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٥٠-١٥٢؛ وينظر: مج٦، ج١٢، ص١٧؛ ومج١٠، ج٢٠؛ ص٤٨؛ ومج١٣؛ ج٢٦، ص٢٢٤؛ وقد أحال في سورة البقرة: ١٦٣ إلى سورة الأنبياء، ينظر: مج٢؛ ج٤، ص١٧٢؛ وأحال في تفسير سورة الإسراء: ٤٢ إلى سورة الأنبياء: ٢٢، ينظر: مج١٠، ج٢٠، ص٢١٧؛ وأحال في سورة الأنعام: ١٠٢ إلى البقرة: ١٦٣؛ ينظر: مج٧، ج١٣، ص١٢١؛ وأحال في طه: ٢٠١ إلى الأنبياء: ٢٢، ينظر: مج١١، ج٢٢؛ ص٩؛ وص١٠.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٥٤.

بعض الأمور الزائدة فعندئذ يحصل التركيب، لأن ما به الاشترك غير ما به الامتياز، وكل مركب ممكن محدث، فالإلهان محدثان، ولما كان الإله قديما فقد بطل القول بتعدد الآلهة[(١)] ، وهذا أقوى الأدلة لديه[(٢)].

ثالثًا: دليل ليس عدد أولى من عدد، وهو أن العالم محتاج إلى المُحْدِث، والمُحْدِث الواحد كاف، فإذا قلنا أن هناك أكثر من مُحْدِث ثبت من الآلهة ما لا عدد يحصيه، لأنه لا عدد أولى من عدد، وليس وقوفنا عند اثنين بأولى من افتراض عدد آخر[(٣)].

رابعًا: دليل التفرد في الكمال: إننا نرى في هذا العالم أن كل من يشرك إنسانا في عمله فهو ناقص بوجه ما، إما مالا أو خبرة أو قوة، فإذا قسمنا الشاهد على الغائب كان القول بوجود إله آخر مع الله شريك له في الألوهية ممتنعا، لأن

---

(١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٢٣٧.
وينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٥٢، الأول، والثاني، والثالث؛ ومج٧، ج١٣، ص١٢١، الوجه الثالث؛ والإشارة، (ل/ ٤٠/أ-ب)، مخطوط؛ ومعالم أصول الدين، ص٧٠-٧١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٥٢.

(٣) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد صالح الزركان، ص٢٣٨.
وينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٣٣؛ ومج٧، ج١٣، ص١٢١، الأول؛ ومج١١، ج٢٢، ص١٥٢، الخامس؛ وأسرار التنزيل وأنوار التأويل، (ل/ ٤٥/ أ)، مخطوط؛ وقد استدل ابن فورك بهذا الدليل: ينظر: رسالة التوحيد، (ل/ ٥/ أ)؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (١/ ٣٤٤)، لكنه في نهاية العقول عاب على المتكلمين استمساكهم بقاعدة ليس عددا أولى من عدد، ينظر: نهاية العقول، (ل/ ١؛ و١٤/ ب)، مخطوط.

الشركة دليل النقص، والنقص لا يناسب كمال الله المطلق[١].

خامسًا: لو قدرنا إلهين عالمين بكل المعلومات فيكون علم كل واحد منهما متعلقا بنفس معلوم الآخر، فيتماثل علماهما، والذات القابلة لأحد المثلين قابلة للمثل الآخر، فاختصاصهما بأحد المثلين دون الآخر أو ممكن يستدعي مخصصا فيكون محتاجا مفتقرا لا إلها[٢].

سادسًا: (الآيات من حيث أنها وقفت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها، دلت على وحدانية الصانع)[٣].

وفي نهاية ذكره للحجج العقلية يقول: (واعلم أن هذه الوجوه ظنية إقناعية، والاعتماد على الوجوه المتقدمة)[٤].

وقد عرف الرازي التوحيد قائلا: (التوحيد المطلق أن يعلم أن مدبر العالم واحد، وأن يعلم أيضًا أن العبد غير مستقل بأفعال نفسه)[٥]؛ ويقول أيضًا: (معنى لا إله إلا الله يشمل على معرفة الله تعالى بذاته وأفعاله وأحكامه ثم

---

(١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٢٣٨؛ وينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٥٣-١٥٤، الثالث عشر، والرابع عشر؛ وأسرار التنزيل وأنوار التأويل، (ل/ ٤٥/ ب)، مخطوط.

(٢) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٢٣٧.
وينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٥٣، الثاني عشر؛ ومج٧، ج١٣، ص١٢١، الثاني؛ وأسرار التنزيل وأنوار التأويل، (ل/ ٤٥/ ب)، مخطوط.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢٠٢.

(٤) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٥٤.

(٥) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٦٥.

على معرفة أنه واحد لا شريك له)(١).

وقد عد الرازي الوحدانية تارة صفة سلبية(٢)، وأخرى أنها صفة وجودية ثبوتية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته(٣).

كما نجد أنه في طيات تفسيره يذكر توحيد الربوبية والإلهية، وأنه لا بد من عبادة الله تعالى، ومثال هذا قوله في كيفية الاستدلال بقوله: ﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ٢٠] حيث يقول: (في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتابة هذا الموضع، وهو أنه ادعى قبل هذه الآية أن الدين عند الله الإسلام لا غير، ثم قال: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ﴾ يعني فإن نازعوك في قولك: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] فقل الدليل عليه أني أسلمت وجهي لله، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الوفاء بلوازم ربوبية، فإذا أسلمت وجهي لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير إلا منه ولا أخاف إلا منه ولا أخاف إلا من قهره وسطوته، ولا أشرك به غيره، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية، فصح أن الدين الكامل هو الإسلام، وهذا الوجه يناسب الآية)(٤).

وكذلك عند قوله تعالى: ﴿۞ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَإِيَّٰيَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٥١﴾﴾ [النحل: ٥١] حيث يقول: (واعلم أنه تعالى لما ذكر هذا الكلام

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٥٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١١٢؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٦؛ ومج١٦، ج٣٢، ص١٧٦.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٦؛ والمطالب العالية، (١/ ٢٠٣)؛ وينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٢٣٤.

(٤) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٢١١.

قال: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ والمعنى: أنه لما دلت الدلائل السابقة على أنه لابد للعالم من الإله، وثبت أن القول بوجود الإلهين محال، ثبت أنه لا إله إلا الواحد الأحد الحق الصمد)[١].

وعند قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۝٨﴾ [طه: ٨] حيث يقول: (... إن الموصوف بالعلم والقدرة على الوجه الذي تقدم واحد لا شريك له، وهو الذي يستحق العبادة دون غيره)[٢].

وعند قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ١ - ٢] حيث يقول: (قوله: ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ فبين سبحانه أنه هو المعبود أبدا، ولا يصح أن يكون غيره معبودا واورثا للملك عنه، فتكون هذه الصفة كالمؤكدة لقوله: ﴿تَبَارَكَ﴾ ولقوله: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وهذا كالرد على النصارى... والمراد أنه هو المنفرد بالإلهية، وإذا عرف العبد ذلك انقطع خوفه ورجاؤه عن الكل، ولا يبقى مشغول القلب إلا برحمته وإحسانه)[٣].

ولعل السبب في أنه ذكر توحيد الإلهية، وأنه لا بد من عبادة الله تعالى هو دافع الفطرة[٤]، وليعلم أن مفهوم العبادة عنده عند تحقيق القول فيه يقتصر على الجانب المعرفي فحسب[٥]، حيث نجده يعرف العبادة بقوله: (المقصود من العبادة

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٤٨.
(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٩.
(٣) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٤٦.
(٤) سيأتي في النقد مزيد إيضاح وبيان.
(٥) الرازي هنا لم يربط دوما بين نوعين من التوحيد، وهما توحيد الربوبية المستلزم لتوحيد =

= الإلهية، والسبب في ذلك هو:
أ): أن المتكلمين اهتموا بتوحيد الربوبية والاستدلال عليه وتقريره، وغفلوا عن توحيد العبادة، إلا ما جاء ذكره في طيات مصنفاتهم، وهو نذر يسير، بالنسبة إلى ما قرروه في توحيد الربوبية، والرازي واحد منهم، وسبق لنا عرض كلامه؛ وينظر: أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٢/ ٥٤٧-٥٥٠)؛ وحقيقة التوحيد بين السلف والمتكلمين: عبد الرحيم السلمي، ص١٢٣. وبهذا نعلم خطأ من قال: (إن الرازي يربط بين توحيد الربوبية والعبادة في معظم تفسير الآيات) ينظر: موقف ابن تيمية من الرازي في الإلهيات: د/ إبتسام جمال، (١/ ١٨١-١٨٢)، بل إن الآية التي استشهدت بها الباحثة، الرازي من خلالها قرر توحيد الربوبية فحسب، واستدل على ذلك بأدلة عقلية ونقلية، ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ٢٢، ص١٥٠-١٥٤، والباحثة نفسها ذكرت هذا، ينظر: موقف ابن تيمية من الرازي في الإلهيات، (١/ ١٨٢).
ب): إن الرازي يقرر أن الله ﷻ يستحق العبادة دون غيره، لكن ما هو مفهوم وحقيقة العبادة عنده؟ وخير شاهد لهذا أنه ذكر أن للتوحيد مراتب أربعة، ثم أوضح المراد منها، وهي برمتها لا تمت إلى توحيد العبادة بأدنى صلة، ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص ٩ - ١٠.

والباحثة نفسها ذكرت هذا في نهاية مطاف مبحثها. ينظر: موقف ابن تيمية من الرازي في الإلهيات، (١/ ١٨٨-١٨٩)، فخلصت بنتيجة كان من المفترض أن تأتي بها في بداية المبحث، ومن ثم تشير إلى أنه ربط بين توحيد الربوبية والإلهية وهو نزر يسير، من باب الإنصاف للرجل.

كما أن الباحثة ذكرت (أن الرازي يرى أن الله جل ثناؤه أرسل رسله وأنبياءه لإثبات وحدانيته تعالى، والدعوة إليه ربا خالقا، وإلها معبودا، لا شريك له، وهذا ما أكده الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٨]، إذ يقول: (إن الوحي الوارد على هذه السنن يوجب أن تخلصوا له وأن تتخلصوا من نسبة الأنداد» أهـ. =

رسوخ معرفة الله تعالى في القلب)(١).

بل إن العبودية لله تعالى والطاعة لا يترتب عليها ثوابٌ على حد زعمه، لماذا؟

نجد الإجابة في قوله: (لما ثبت كونه موجدا وخالقا وإلها وربا لنا، وجب علينا أن نشتغل بعبوديته وأن نتقي كل ما نهى عنه وزجر عنه، ووجب أن لا يكون شيء من هذه الأفعال موجبا ثوابا ألبتة، لأن هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع أن تصير موجبة للثواب، لأن أداء الحق إلى المستحق لا يوجب شيئا آخر، هذا إن سلمنا أن العبد أتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال، لأن فعل الطاعات لا يحصل إلا إذا خلق الله القدرة على

= وليعلم أن ما ذكرته الباحثة ليس هو قولا للرازي، وإنما هو قول للزمخشري صاحب الكشاف، ويؤيد ما ذكرته.

* أن الرازي ذكر هذا بنفسه، ثم ساق كلام الزمخشري، والكلام برمته متصل، حيث يقول الرازي: (قال صاحب الكشاف: إنما يقصر... إلى ما موصولة) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٢٣٢.

* عند العودة إلى تفسير الزمخشري وجدت النص بعينه الذي نقله الرازي عن الزمخشري، ينظر: الكشاف، (٣/ ٢٣).

وبناء على هذا لا يصبح نص ما ذكرته الباحثة هو من تفسير الرازي، ولا هو من كلامه، بل هو كلام وتفسير الزمخشري.

وعليه كان من المفترض أن يقال: ذكر الرازي أنه لا بد من إخلاص التوحيد لله تعالى، والتخلص من الأنداد، مستشهدا بكلام الزمخشري، ولم يعترض عليه، ثم يساق الكلام الذي نقله الرازي، مع توثيقه من الكشاف. لا أن يساق الكلام وكأنه تقرير وتنظير لمذهب الرازي في المسألة. والله أعلم.

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٢٤؛ وينظر: مج٥، ج١٠، ص٩٤؛ ويراجع: المطلب الخامس: عقيدته، من المبحث الثاني، الفصلالثاني، من الباب الأول.

الطاعة وخلق الداعية على الطاعة، ومتى حصلت القدرة والداعي كان مجموعهما موجبا لصدور الطاعة عن العبد، وإذ كان كذلك كانت تلك الطاعة إنعاما من الله على عبده، والمولى إذا خص عبده بإنعام لم يصر ذلك الإنعام موجبا عليه إنعاما آخر، فهذا هو الإشارة إلى بيان كونه خالقا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه)[١].

(١) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٥٩.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لصفة الوحدانية، أما مفهوم الوحدانية وحقيقتها فهذا خالف فيه أهل السنة والجماعة ولغة العرب في إيضاحه لمعنى واحد، حيث عرفه تعريفا يخالف في معناه لغة العرب والقرآن والسنة الذي سبق إيضاحه[(١)]، ووافق بذلك التعريف تعريف المعتزلة.

فالأشاعرة عموما والرازي على وجه الخصوص تأثروا بالمعتزلة في تفسير الوحدانية[(٢)]، والمعتزلة تأثروا بفلاسفة اليونان إذ الإله عندهم هو واحد من كل وجه، بسيط لا تركيب فيه[(٣)].

وقد وصف أرسطو الإله بهذه الأوصاف فقال: (ذاته في نفسه بسيطة، وليس كونه واحدا دالا على مقدار، لكن معنى البساطة له في نفسه...، وهو مفرد بذاته بسيط...، وهو ليس بجسم، ولا له مقدار من المقادير، وأنه ليس بمائت ولا منقسم...، المبدأ الأول، واحد لا ضد له.

---

(١) يراجع: المطلب الأول والثالث من هذا المبحث.

(٢) الرازي حينما ذكر قول الجبائي وأبي هاشم ثم أردفه بقول الأشاعرة في معنى الواحد، اتضح لنا مدى تأثره بالمعتزلة. ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٢؛ وينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٢/ ٥١٢)، وما بعدها، (٢/ ٦٦٦).

(٣) ينظر: آراء المدينة الفاضلة: للفارابي، ص٤٤-٤٥؛ والنجاة: لابن سينا، ص٢٦٢-٢٧١ والشفا (٢/ ٦٧)، وينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان ص٢٣٤.

وهو عقل محض فيعقل ذاته فيكون بذاته عاقلا من غير أن يؤدي إلى التكثر في ذاته...)[١].

ويوضح الشهرستاني مدى تأثر المعتزلة بالفلاسفة في معنى الواحد حيث يقول: (قال الفلاسفة واجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون أجزاء كمية ولا أجزاء حد قولا، ولا أجزاء ذات فعلا ووجودا.

وواجب الوجود لن يتصور إلا واحدا من كل وجه...، ووافقتهم المعتزلة على ذلك غير أنهم يختلفون في التفصيل)[٢].

ويقول ابن تيمية: (وأما التوحيد الذي يذكر عن الفلاسفة من نفي الصفات فهو مثل تسمية المعتزلة لما يقولونه توحيدا)[٣].

وبذلك يتضح لنا أن المعتزلة تأثروا بالفلاسفة اليونانين في تصورهم لمعنى وحدانية الله تعالى، وانتقل هذا التأثير منهم إلى الأشاعرة من بعدهم.

فظهر بوضوح تأثر المتكلمين عموما والرازي على وجه الخصوص بالفلاسفة في تفسيرهم لمعنى الوحدانية - بنفي الجسمية والجزئية والتقسيم والتركيب - وما رتبوه على ذلك التفسير من نفي للصفات الإلهية[٤].

---

(١) نقلا عن مقالة اللام لأرسطوا من كتاب أرسطوا عند العرب: د/ عبدالرحمن بدوي، ص٣-٢١.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٩٠.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٢٦٩).

(٤) ينظر: المصطلحات الكلامية في إثبات وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته: محمد سعيد إبراهيم، ص٣٨١، رسالة لنيل درجة الماجستير، في العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (١/ ٣٣٤).

وقد وافق السلف في أن صفة الوحدانية تثبت بالنقل والعقل، إلا أنه خالف أهل السنة والجماعة في أدلته التي استدل بها على إثبات الوحدانية لله تعالى، في أنها تثبت توحيد الربوبية فحسب.

وحاول جاهدا تقرير دليل التمانع، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وأن الآية دليل على توحيد الربوبية، وهو بهذا يكون قد تأثر بالمعتزلة في الاستدلال على الوحدانية[١]، فاستدل المعتزلة والأشاعرة بدليل التمانع على أن خالق العالم واحد، وأخذوا يقررون هذا الدليل من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾.

وتأثر الأشاعرة بالمعتزلة في تقرير الأدلة على أن خالق العالم واحد، وظنوا أن التوحيد المطلوب التي جاءت به الرسل وأنزلت به الكتب هو مجرد إثبات أن خالق العالم واحد. وأنه لم يصدر عن خالقين، ولهذا صرفوا جل اهتمامهم إلى نفي الشركة في الربوبية[٢].

واضطرب في صفة الوحدانية فتارة عدها سلبية وأخرى عدها ثبوتية.

وإذا تأملنا كلام الرازي في معرفة حقيقة التوحيد والوحدانية نجده ينفي كثيرا من الصفات الإلهية بدعوى التوحيد، ويركز على توحيد الربوبية فحسب.

وإذا أردنا أن نسلط أضواء النقد على كلام الرازي في الوحدانية فسيكون

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار، ص٢٨٢-٢٨٣؛ والكشاف: للزمخشري، (٣/ ٧).

(٢) ينظر: أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٢/ ٥٥٤)، وما بعدها.

الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: مخالفة الرازي للغة العرب والشرع في إيضاح معنى الوحدانية.

سبق وأن أوضحت معنى الوحدانية في اللغة والشرع، وبهذا الإيضاح يعلم أن الرازي خالف اللغة والشرع في إيضاح معنى الوحدانية.

أما عن مخالفة معنى الواحد عند الرازي للغة العرب، فتفسيره للوحدانية بمعنى أنه لا ينقسم، ولا يتجزأ، تفسير مبتدع من بدع المتكلمين، إذ لا أصل له في لغة العرب، وهو معنى لا يدل عليه لفظ الواحد مباشرة، يقول ابن تيمية عن المتكلمين والرازي واحد منهم: (إن عامة ألفاظهم الاصطلاحية لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة من معناها، بل معاني اختصوا بالكلام فيها نفيا وإثباتا، ولهذا قال الإمام أحمد فيهم: (يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويلبسون على جهال الناس بما يشتبهون عليهم)[١])[٢].

كما أن تفسير الرازي لوحدانية الله تعالى بمعنى أنه لا ينقسم ولا يتجزأ، هو صحيح لو أنه كان يريد إثبات أحديته وصمديته، ولكن كما رأينا من قبل في كلامه أنه يرتب على ذلك نفي الصفات عن الله ﷻ، وهذا باطل فليس في إثبات الصفات إثبات التقسيم أو التجزيء أو التركيب، ونفي التركيب أو التجزيء عن الله لا يقتضي نفي الصفات عنه لأن الصفات ليست أقساما لوحدانية الله تعالى كما يزعم.

بالإضافة إلى أن نفي الصفات عن الله تعالى، ونفي مباينته لخلقه وعلوه على

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة، ص٨٥.

(٢) بيان تلبس الجهمية، (٥/ ٢٥٧).

عرشه... الخ يقتضي نفيه وتعطيله مما يجب له[١].

يقول ابن تيمية: (عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر، غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، واحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له... وقولهم هو واحد لا قسيم له في ذاته أو لا جزء له أو لا بعض له، لفظ مجمل فإنه سبحانه وتعالى أحد صمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد، فيمتنع أن يتفرق أو يتجزأ أو يكون قد ركب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا المصطلح نفي الصفات جملة، ونفي علوه على عرشه ومباينته لخلقه وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله ويجعلون ذلك من التوحيد، فقد تبين أن ما يصطلحون على تسميته توحيداً فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل)[٢].

أما عن مخالفة معنى الواحد عند الرازي للشرع، فليس في كتاب الله ولا سنة نبيه محمد ﷺ ما يدل من قريب ولا من بعيد على المعنى الذي ذكره الرازي لمعنى الواحد، وهو نفي الانقسام والتجزئة عنه تعالى لأنه ليس بجسم، وهذا يدل على أن هذا المعنى مبتدع ولا أصل له في الدين، ولا يصح أن نفسر صفات الله تبارك وتعالى التي وصف بها نفسه على ضوء ما دل عليه الكتاب الكريم، وسنة نبيه عليه أفضل صلاة وأتم تسليم، لأنه لا أحد اعلم بمعاني كتاب الله تعالى إلا الله تعالى ونبيه محمد ﷺ.

---

(١) المصطلحات الكلامية في إثبات وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته: محمد سعيد إبراهيم، ص٣٨٣. بتصرف يسير.

(٢) التدمرية، ص ١٨٤ - ١٨٥؛ وينظر: التسعينية، (٣/ ٧٤٨؛ و٧٨٠ - ٧٩٧)؛ ومدارج السالكين: لابن القيم، (٣/ ٤١٤).

وإذا تأملنا عامة ما وصف الله تعالى به الأشياء بهذا الوصف - الوحدانية - وجدناه يدل على نفس المعنى الذي دلت عليه لغة العرب.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ﴾ [البقرة: ٦١]؛ وقوله: ﴿وَقَالَ يَـٰبَنِىَّ لَا تَدْخُلُوا۟ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ﴾ [يوسف: ٧٦]؛ وقوله: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَـٰوِرَٰتٌ وَجَنَّـٰتٌ مِّنْ أَعْنَـٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد: ٤].

ففي هذه الآيات البينات ورد وصف الطعام، والباب، والماء بلفظ الواحد، وهذه الأشياء التي ورد وصفها بالواحد في كتاب الله تعالى كلها أجسام فكيف يقال إن معنى الواحد هو ما لا ينقسم ولا يتجزأ لأنه ليس بجسم؟.

فهذا المعنى المصطلح عليه لا يجوز تفسير لفظ الواحد به لأن الله تبارك وتعالى وصف ذاته المقدسة به، فلا يجوز أن يفسر إلا على ضوء ما دل عليه الكتاب الكريم، والسنة المطهرة، ولا يفسر من خلال معنى مبتدع اصطلح عليه المتكلمون.

يقول ابن تيمية: (إن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها، بل قد نزل بلغة قريش كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]؛ وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام، واصطلاح خاص، بل ولا يحمله إلا على معاني عنوها بها، إما أخص من المعنى اللغوي أو أعم، أو مغايرا له، لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته، ومتى فعل ذلك كان ذلك تحريفا للكلام عن مواضعه، ومن المعلوم أنه ما من طائفة إلا وقد

تصطلح على ألفاظ يتخاطبون بها، كما أن من المتكلمين من يقول: الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة، حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره، ولكن ليس له أن يَحْمِلَ كلام الله، وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته، وهي لغة العرب عموما ولغة قريش خصوصا)[١].

كما أن تفسير المتكلمين والرازي للواحد وما ينصرف منه كالأحد والوحيد بأنه ما ليس بجسم ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يقوم بنفسه، ولا يشار إليه مباينا لغيره أو مداخلا له، ويقصرون معنى الواحد والأحد على هذا، ومعنى ذلك أن هذه الخصائص عندهم هي الخصائص الذاتية للوحدة وهي مقتضى كون الواحد واحدا، بحيث لا يطلق هذا الوصف على ما ليس كذلك، هذا خطأ، لأن كلمات الأحد والوحيد والواحد في القرآن والسنة ولغة العرب تطلق على الجسم الذي يشار إليه ويباين غيره ويقبل الانقسام والتجزيء، خلافا لما يزعمه المتكلمون من قصر دلالة هذه الأوصاف على ما ليس كذلك[٢].

يقول ابن تيمية: (لا يوجد في لغة العرب، بل ولا غيرهم من الأمم استعمال الواحد، والأحد، والوحيد، إلا فيما يسمونه هم جسما ومنقسما، كقوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [المدثر: ١١]؛ وقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]؛ وقوله: ﴿۞ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَٰبٍ وَحَفَفْنَٰهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ۝٣٢ كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا وَفَجَّرْنَا خِلَٰلَهُمَا نَهَرًا ۝٣٣ وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [الكهف: ٣٢ - ٣٤]؛ وقوله: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٣٠٣).

(٢) المصطلحات الكلامية في إثبات وجود الله: محمد سعيد إبراهيم، ص٢٨٥، بتصرف يسير.

مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيۡلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلۡكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرٗاۗ وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف: ٤٩]؛ والعرب وغيرهم من الأمم يقولون: رجل واحد، ودرهم واحد، وثوب واحد،... فلفظ الواحد وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق إلا على ما يسمونه هم جسما منقسما ليس هو شيئا يفعله الناس ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه)[١].

وقد ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أمثلة كثيرة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة تبين أن لفظ الواحد يطلق على ما هو جسم وله صفات ومنها ما يأتي:

فمن أمثلة الكتاب العزيز:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ [النساء: ١]، وعلق رحمه الله تعالى على هذه الآية فقال: (ومعلوم أن النفس الواحدة التي خُلِقَ منها زوجها هو آدم، وحواء خُلِقَت من ضلع آدم القيصراء، من جسده خلقت، لم تخلق من روحه حتى يقول القائل: الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها، وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام، وقد سماها الله نفسا واحدة، عُلِمَ أن الجسد قد يُوصَف بالوحدة، وأبلغ من ذلك ما ذكره الإمام أحمد وغيره من قوله تعالى: ﴿ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا﴾ فإن الوحيد مبالغة في الواحد فإذا وُصِفَ البشر الواحد بأنه وحيد في وصفه فإنه واحد أولى، ومع هذا فهو جسم من الأجسام[٢])[٣].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، (٧/ ١١٧)؛ وينظر: بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٢٨٣).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة، ص١٣٤.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٢٨٣-٢٨٤)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٧/ ١١٧).

ومن الأمثلة أيضًا ما يأتي:

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾ [التوبة: ٦]؛ وقوله: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ ٱلْـَٔاخَرُ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِى خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٣٦﴾ [يوسف: ٣٦]؛ وقوله: ﴿۞ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَـٰبٍ وَحَفَفْنَـٰهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ۝٣٢﴾ [الكهف: ٣٢]؛ وقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ۝١٢﴾ [الحجرات: ١٢].

ومن أمثلة السنة النبوية، يقول النبي ﷺ: «**لا يُصَلِّي أَحَدُكُمْ فِي الثَّوْبِ الوَاحِدِ، لَيْسَ عَلَى عَاتِقَيْهِ شَيْءٌ**»(١)؛ وقوله ﷺ: «**إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلاَتِهِ، فَإِنَّهُ يُنَاجِي رَبَّهُ**»(٢).

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث(٣).

ومن هذه النصوص الكثيرة التي ذكرها ابن تيمية رحمه الله تعالى يتضح لنا أن

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصلاة، باب إذا صلى في الثوب الواحد فليجعل على عاتقيه، (٣٥٩)؛ و(٣٦٠)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد وصفة لبسه، (٥١٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة، باب حك البزاق باليد من المسجد، (٤٠٥)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن البصاق في المسجد، في الصلاة وغيرها، (٥٥١).

(٣) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٢٨٤-٣٠٣).

ما أطلق الله عليه لفظ الواحد لم يكن في أي منها ما يدل على صحة المعنى الذي ذكره الرازي والمتكلمون.

كما أنه لو طبق هذا المعنى وهو نفي الانقسام والتجزئة على نصوص الكتاب الكريم التي ورد فيها لفظ أحد لأدى ذلك إلى وقوع التناقض في كلام الله تعالى، وهذا بالتالي يثبت بطلان تفسير الرازي لمعنى الواحد والأحد في وصفه الله تبارك وتعالى.

فلو كان معنى الأحد والواحد هو ما زعمه الرازي وهو ما لا ينقسم ولا يتجزأ أي ما ليس بجسم، لكان معنى قوله تعالى: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] لم يكن ما ليس بجسم كفوا له، وهذا معنى الجوهر الفرد عند من يقول به، فيكون المعنى: ولم يكن الجوهر الفرد كفوا له، وأما سائر الموجودات فلم ينفِ مكافأتها له، ويكون معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٢٦] لا يشرك في حكمه ما ليس بجسم، ومعنى قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٞ وَلَنۡ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلۡتَحَدًا ۝٢٢﴾ [الجن: ٢٢] أي لن يجيرني من الله ما ليس بجسم[1].

فهل يعقل أن يقع في كلام الله تبارك وتعالى هذا التناقض؟

وهل يكون ما هو جسم كفوا لله تعالى؟ وهل يعقل أن يشرك الله تعالى في حكمه ما هو جسم؟

وبذلك يتضح لنا خطأ تفسير الرازي للفظ الواحد والأحد بأنه ما ليس بجسم وأنه لا ينقسم ولا يتبعض لأن ذلك يؤدي إلى وقوع التناقض في كلام الله تعالى،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٣٠٨-٣٠٩)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٧/ ١٢١).

وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا[١].

وإذا تأملنا كلام الرازي السابق ذكره في المطلب السابق، نجد أنه ركز على توحيد الأفعال، وتوحيد الذات والصفات، ولا نجده يذكر توحيد الإلهية إلا إشارة، ولعل هذا هو دافع الفطرة الذي دفعه إلى مثل هذه الإشارة.

وهنا سؤال يطرح نفسه، ألا وهو لماذا أهمل الرازي ذكر توحيد الإلهية؟

وللإجابة على مثل هذا السؤال يمكننا القول: بأن الرازي من المتكلمين الذين غفلوا عن توحيد الإلهية، وهم لا يعتبرون توحيد الإلهية نوعا من أنواع التوحيد، والذي يدل على هذا ما يلي:

١) تقسيمهم المشهور للتوحيد، واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، وعلى هذا التقسيم بنوا مصنفاتهم، ولهذا لا تكاد تجد لتوحيد الإلهية ذكرا في مصنفاتهم، كما لا تكاد تجد ذكرا للشرك في الإلهية ولا تحذيرا منه مع خطورته وكثرة انتشاره.

٢) أنهم فسروا الإله بالقادر على الاختراع[٢]، وهذا التفسير يدل على أنهم يرون أن توحيد الإلهية هو بعينه توحيد الربوبية، وحينئذ فإنه يمكن أن يقال: إنهم لا يرون توحيد الإلهية بمفهومه الصحيح نوعا من أنواع التوحيد، لأنهم إذا سئلوا عن توحيد الإلهية ردوه إلى توحيد الربوبية وجعلوه هو نفسه مطابقة.

٣) أن الأشاعرة عموما والرازي على وجه الخصوص مرجئة في باب الإيمان،

---

(١) ينظر: آراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (١/ ٢٣٢).

(٢) سيأتي الحديث عن موقف الرازي من صفة الإلهية، يراجع مبحث: صفة الإلهية، من هذا الفصل.

والإرجاء هو تأخير العمل عن الإيمان، والإيمان يشمل الدين كله بما في ذلك التوحيد، وعلى هذا فإنهم يكونون مرجئة في التوحيد بتأخير التوحيد العملي (توحيد الإلهية) عن أنواع التوحيد.

٤) أن الرازي جبري في القضاء والقدر، وعليه فالله تعالى هو الذي يخلق فعل العبد، وليس للعبد أي اختيار للطاعة والعبادة، وعليه فليس للطاعة والعبادة أي ثواب.

٥) أنه قد ثبت بما لا مجال للشك فيه أن لأهل الكلام صلة وثيقة بالشيعة والصوفية، والرازي سبق وأن ذكرنا صلته بالصوفية(١)، والشيعة والصوفية هما الطائفتان اللتان نشرتا الشرك في حياة المسلمين، والصلة مع هاتين الطائفتين مع وجود الشرك فيهما يدل على إهمال المتكلمين لتوحيد الإلهية، لأنه لو وجد إلهتمام لوجد الإنكار على الشرك فيه، ولهذا تم التوافق بينهم وبين الشيعة والصوفية.

٦) أن المتأخرين من أهل الكلام صرحوا بأنه لا يوجد ما يسمى بتوحيد الإلهية، وبنوا على كلام أسلافهم بأن الإله هو القادر على الاختراع، وأن الإيمان هو مجرد التصديق، وهؤلاء المتأخرون هم أهل الكلام في زمانهم.

وإذا كان الأشاعرة والرازي لا يرون أن توحيد الإلهية نوعا من أنواع التوحيد فكيف نفهم ما يذكرونه ويشيرون إليه من الحث على إفراد الله تعالى بالعبادة؟

وللإجابة على مثل هذا التساؤل يمكن القول: بأن الأشاعرة والرازي يرون أن توحيد الإلهية من الدين والإسلام عموما، لكنهم لا يرون أنه من حقيقة التوحيد

---

(١) يراجع: المطلب السادس: عقيدته ورجوعه، من الباب الأول.

الذي يقع فيه الشرك، بل يرون أن العبادت من كمالات التوحيد الواجبة أو المستحبة، وحالهم في ذلك كحالهم في تأخير العمل عن الإيمان، فإنه لا يعتقد أحد أن الأشاعرة ينكرون أن يكون العمل من دين الإسلام الذي جاء به الرسول ﷺ، وإنما مرادهم أن العمل لا يدخل في حقيقة الإيمان بحيث يتعلق الكفر بتركه أو نقضه.

ومن هنا كان الأشاعرة مرجئة في التوحيد، كما أنهم مرجئة في الإيمان[(١)].

ويؤكد هذا الأمر ما ذكرناه عن الرازي من أنه وافق الفلاسفة في القول بالتنجيم، وأن للكواكب أرواحا تؤثر في الحوادث الأرضية، وقوله بوجوب الاشتغال بالسحر، واتخاذ القرابين وإراقة الدماء، وتعظيم المزارات والقبور وأن الدعاء عندها فيه فائدة، وأن العبادة هي رسوخ معرفة الله تعالى في القلب[(٢)].

وبهذا يكون الرازي مخالفا لأهل السنة والجماعة، ذلك لأن الإنسان لا يكون موحدا لله تعالى حتى يأتي بأنواع التوحيد كلها، وهي متلازمة لا ينفك أحدها عن الآخر، فإن من وحد الله في ربوبيته يلزمه عقلا أن يوحده في ألوهيته، ومن وحده في ألوهيته فقد وحده في ربوبيته وأسمائه وصفاته، فهذه الأنواع الثلاثة للتوحيد كلها (متلازمة، وكل نوع لا ينفك عن الآخر، فمن أتى بنوع منها، ولم يأتِ بالآخر فما ذاك إلا أنه لم يأتِ به على وجه الكمال المطلوب)[(٣)].

وتوحيد الله تعالى في ألوهيته، وإخلاص العبادة له وحده ﷻ هو أهم أنواع

---

(١) حقيقة التوحيد بين السلف والمتكلمين: عبدالرحيم السلمي، ص١٢٤-١٢٦.

(٢) يراجع: المطلب السادس: عقيدته ورجوعه، من الباب الأول.

(٣) تيسير العزيز الحميد: سليمان بن عبدالله، ص٣٣.

التوحيد كلها، وعلى ذلك فإن الرازي بإغفاله هذا التوحيد، واقتصاره على الربوبية والاسماء والصفات يكون قد أغفل حقيقة التوحيد الذي يقوم عليه دين الإسلام، ذلك لأن من لم يأتِ بهذا التوحيد، ويخلص لله تعالى في العبادة لا يكون مسلما على الحقيقة.

يقول ابن تيمية رحمه الله: (التوحيد الذي أمر الله به العباد هو توحيد الإلهية المتضمن لتوحيد الربوبية بأن يعبد الله وحده لا يشرك به شيئا، فيكون الدين كله لله، ولا يخاف إلا الله، ولا يدعى إلا الله،... كما قد بين القرآن هذا التوحيد في غير موضع، وهو قطب رحى القرآن الذي يدور عليه القرآن، وهو يتضمن التوحيد في العلم والقول والتوحيد في الإرادة والعمل.

فالأول: كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن﴾ [الإخلاص: ١ - ٤].

والثاني: كما في سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون: ١ - ٦])[1].

ويقول ابن تيمية أيضًا: (التوحيد الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله هو المذكور في الكتاب والسنة، وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام ليس هو هذه الأمور الثلاثة التي ذكرها هؤلاء المتكلمون، وإن كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول ﷺ فهم مع زعمهم أنهم الموحدون ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله، بل التوحيد الذي يدعون

---

(١) منهاج السنة النبوية: لابن تيمية، (٣/ ٢٨٩-٢٩١)، بتصرف يسير، وينظر: الفتاوى الكبرى، (٥/ ٢٤٨-٢٥٠).

الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة، وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده، ومن عبد من دونه شيئا من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحد، مخلص له الدين، وإن كان مع ذلك قائلا بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد، حتى لو أقر بأن الله وحده خالق كل شيء)(١).

وكذلك يبين ابن القيم أن حقيقة التوحيد الذي يقوم عليه الإسلام هو الإتيان بتوحيد الإلهية المقتضي للربوبية والاسماء والصفات(٢).

ومما هو معلوم أن توحيد الربوبية لم ينازع فيه أحد من الأمم حتى المشركين الذين بعث إليهم الرسول ﷺ كانوا مقرين به.

ومما هو معلوم أيضًا أن مجرد الإقرار بتوحيد الربوبية لا يكفي لأن يكون العبد مسلما بل لا بد وأن يحقق توحيد الاسماء والصفات وأن يعبد الله وحده لا شريك له، وعبادته تتضمن كمال الذل وغاية الخضوع مع الحب، وذلك يتضمن كمال طاعته، ويحقق العبادة التي خلق الله الخلق من أجلها.

يقول ابن تيمية: (... وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ونزهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء، لم يكن موحدا، بل ولا مؤمنا، حتى يشهد أن لا إله إلا الله فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له...)(٣).

ويرى ابن تيمية رحمه الله أن مجرد الإقرار بأن الله خالق هذا الكون وحده، وأنه لم يصدر عن خالقين لا يكفي لأن يكون العبد موحدا.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٢٦٣-٢٦٤).

(٢) ينظر: مدارج السالكين، (٣/ ٤١٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٢٦).

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (... فليس كل من أقر بأن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه داعيا له دون ما سواه راجيا له خائفا منه دون ما سواه يوالي فيه، ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهى عما نهى عنه، وقد قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩].

وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء، وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم وجعلوا له أندادا.

قال تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ۝٤٣ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٣ - ٤٤])[١].

الوجه الثاني: الأدلة التي تثبت الوحدانية لله تعالى.

المقصود بوحدانية الله تعالى إثبات أنه واحد لا شريك له، وهذا يستلزم أن يكون هو المنفرد بالخلق والملك والتدبير لجميع المخلوقات، وهذا أخص من عموم إثبات الكمال المطلق له سبحانه، الذي هو أحديته تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله، بمعنى تفرده بالكمال المطلق في ذلك، فالأحدية على هذا أعم من الوحدانية.

والأساس العقلي في الاستدلال على وحدانية الله تعالى هو النظر في انتظام المخلوقات وفق سنن ثابتة مطردة، وأن المدبر لها لا بد أن يكون واحدا لعدم امكان تعدد الآلهة المدبرة للعالم مع تحقق الانتظام في المخلوقات، لأنه يلزم من تعدد الأرباب اختلاف إرادتهم في تدبير المخلوقات، وهذا يستلزم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٢٧).

فساد المخلوقات وعدم انتظامها، لكنها منتظمة ليس فيها فساد من هذا الوجه، فدل هذا على أن المدبر لها لا بد أن يكون واحدا وهو الله تعالى.

ولا يمكن القول بإمكان تعدد الآلهة مع اتفاق إرادتهم بحيث لا يحصل الاضطراب في نظام المخلوقات، لامتناع وجود مقدور بقدرتين لكل منها تمام التأثير في وجوده، وانتقاله من العدم إلى الوجود، بل لا يكون ذلك إلا بقدرة مستقلة، فلا يكون للقدرة الأخرى أي أثر في وجود المقدور.

وعلى هذا فإما أن يتحقق الانتظام في المخلوقات من جهة أن أحد الأرباب يفعل في وقت دون وقت، أو في بعض المخلوقات دون بعضها، لكن هذا يتناقض مع ضرورة أن يكون الرب الحق مدبرا لجميع المخلوقات وفي جميع الأحوال، فلزم على كل حال أن يكون الرب المدبر للمخلوقات واحدا[(١)].

وهذا الدليل العقلي على وحدانية الله تعالى هو الذي يسميه المتكلمون دليل التمانع، وهو في أصله صحيح، بل هو مقتضى الضرورة العقلية، وإن كان قد يعرض لهم الخطأ في بعض تفاصيله.

والمقصود هنا بيان دلالة النصوص على هذا الدليل واستيفائها له.

ومن النصوص الدالة على هذا الأصل قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١].

فقد دلت هذه الآية على نفي الولد عن الله تعالى، كما دلت على نفي أن يكون

---

(١) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ٣١٥-٣٢٠)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٢٨).

معه إله آخر، والدليل العقلي على ذلك أنه لو كان مع الله إلهٌ آخر لذهب كل إله بما خلق، وانفرد عن الآخر بمخلوقاته، كما يلزم أن يعلو كل منهما على الآخر(١).

واللازمان المذكوران في الآية محالان:

فأما اللازم الأول وهو أن ينفرد كل إله بمخلوقاته عن الآخر فمحال لتناقضه مع عموم الربوبية، وأن تكون جميع المخلوقات في ملك الله وتدبيره؛ لأن انفراد كل إله بما خلق يستلزم ألا يكون لكل منهما تأثير في وجود مخلوقات غيره، كما لا تكون داخلة في ملكه ولا أثر لقدرته في تدبيرها، وهذا يستلزم عجز كل منهما وانتفاء أن يكون ربا، لأن الرب الحق هو الخالق المالك المدبر لجميع المخلوقات.

وأما اللازم الثاني لوجود إله مع الله فهو أن يعلو كل منهما على الآخر، لأن الرب الحق هو الخالق المالك المدبر لكل ما عداه، فلا يمكن وجود رب غيره لا يكون داخلا في ملكه وتدبيره، فإذا فرض أن لكل منهما صفة الربوبية فلابد أن يطلب كل منهما العلو على الآخر، بحيث يكون الملك كله لأحدهما دون الآخر.

لكن إذا علم انتفاء هذين اللازمين، وأنه لا يمكن انقسام المخلوقات على أكثر من إله، لأن المخلوقات منتظمة، ومقتضى انتظامها وكونها على سنن ثابتة مطردة أن يكون مدبرها واحدا، فلا يمكن أن يوجد رب يغالب الله على ملكه وإلا فسدت المخلوقات واختل نظامها.

ومن النصوص المتضمنة للدلالة العقلية على وحدانية الله قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢﴾ [الأنبياء: ٢٢].

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١٧/ ١٠٢).

ومعنى الآية أن لو كان مع الله آلهة أخرى يدبرون المخلوقات لاختل نظامها وفسدت، وسبب فسادها ما يكون بين تلك الآلهة من طلب العلو ونفوذ لإرادة الغير، فلما امتنع الفساد علم أن المدبر للمخلوقات واحد، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، فيكون انتظام المخلوقات على سنن ثابتة دليلا على وحدانية الله تعالى.

يبين ذلك أن (لو) حرف امتناع لامتناع[(١)]، فامتناع جواب الشرط الذي هو الفساد في المخلوقات مترتب على امتناع شرطه وهو تعدد الآلهة، وهذا لا ينافي ما ذهب إليه بعض علماء العربية[(٢)] من أن جواب (لو) إنما يمتنع إذا لم يكن لامتناعه سبب غير شرطهما؛ لأن الفساد المذكور في الآية إنما يتحقق بفرض تعدد الآلهة، فلا يدخل فيه ما يحصل من التغير في أحوال المخلوقات يوم القيامة، لأن ذلك إنما يكون بإرادة الله تعالى، لا نتيجة لتعارض في الإرادات الذي هو مقتضى دلالة الآية.

وقد فسر الآية بهذا التفسير كثير من العلماء، حيث بينوا أن المراد بالفساد في الآية اختلال نظام المخلوقات، وأن المقصود بها الاستدلال على وحدانية الله تعالى[(٣)].

---

(١) ينظر لمعنى لو في: همع الهوامع شرح جمع الجوامع: للسيوطي، (٤/ ٣٤٣)؛ وإرتشاف الضرب من لسان العرب: لأبي حيان، (٤/ ١٨٩٨)؛ والكليات: للكفوي، ص٧٧٧.

(٢) كابن هشام، ينظر: أوضح المسالك: لابن هشام، (٣/ ٢٠٣).

(٣) ينظر: معالم التنزيل: للبغوي، (٣/ ٢٤١)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٥/ ٣٣٧)؛ وفتح القدير: للشوكاني (٣/ ٤٠٢)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي ص٥٠٧.

كما أن الآية تدل على توحيد العبادة[١].

فالآية دليل على وحدانية الله تعالى، وأنه المتفرد بتدبير المخلوقات، وأنه لو كان معه آلهة أخرى تدبر المخلوقات للزم أن يحصل فيها الفساد والاضطراب، فيكون انتظام المخلوقات وعدم اضطرابها دليلا على وحدانية الله وتفرده بتدبيرها.

وهذا المعنى يستلزم بالضرورة أن يكون هو المستحق وحده للعبادة، لأنه إذا لم يكن للمعبودات من دونه شيء من التدبير بل هي مخلوقة مربوبة لله لم تكن مستحقة للعبادة، فكما أن الآية دليل على وحدانية الله تعالى وتفرده بالربوبية وتدبير المخلوقات، فهي أيضًا دليل على استحقاقه وحده للعبادة وبطلان عبادة غيره، وذلك من جهة دلالة الاستلزام[٢].

ومن النصوص المتضمنة للدلالة العقلية على وحدانية الله قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

ومعنى الآية: أنه لو كان مع الله آلهة يستحقون العبادة مع الله تعالى لابتغت تلك الآلهة طريقا إلى مغالبة الله على ملكه وسلطانه، ووجه دلالة الآية على وحدانية الله تعالى أن الإله الحق لا يكون داخلا في ملك غيره وتحت قهره وسلطانه، بل يكون له وحده الملك والسلطان والتدبير، والآلهة المزعومة التي يعبدها المشركون داخلة في ملك الله وتدبيره، ليس لها شيء من ملكه وسلطانه، والمشركون يقرون بذلك، لكنهم يدعون أنها مستحقة للعبادة وإن

(١) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ٣٣٤-٣٣٥)؛ ودرء التعارض، (٩/ ٣٦٩)؛ واقتضاء الصراط المستقيم، (٢/ ٨٤٦).

(٢) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ٣٣٣-٣٣٤؛ و٣١٤)؛ ودرء التعارض، (١/ ٨١).

كانت مملوكة لله تعالى، فالآية وإن كانت دليلا على وحدانية الله تعالى، وأنه المتفرد بالخلق والملك والتدبير لجميع المخلوقات، إلا أنها أيضًا دليل على لزوم أن يكون الله هو المعبود وحده، لأن استحقاق العبادة هو مقتضى الربوبية التي يختص بها الله تعالى، وفي الآية معنى آخر، وهو لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا لعبادته، فلو كانت هناك آلهة متعددة فالعقلاء من العباد لن يعبدوا إلا الإله الأعلى ذو العرش المجيد(١).

فالآية دليل على استحقاق الله للعبادة وأنه هو المتفرد بالربوبية، فتكون دلالتها على التوحيد لا زمة لدلالتها على الوحدانية(٢).

ومما سبق من بيان دلالة الآيات الثلاث يتبين أن النصوص قد دلت على وحدانية الله تعالى أتم دلالة، وأنه وإن كان ما ذكره المتكلمون من الاستدلال على وحدانية الله تعالى بدليل التمانع صحيحا في ذاته إلا أنه لا بد في مسائل الاعتقاد من الالتزام بدلالة النقل على الأدلة العقلية، لكونها هي الحجة على الناس، وهي التي يجب عليهم أن يسلموا بها، بخلاف ما قد يظن أنه دليل عقلي وليس في الشرع ما يدل عليه، فإن ليس لأحد أن يلزم أحدا بمجرد ما يراه دليلا عقليا على شيء من أمور الدين(٣).

الوجه الثالث: صفة الوحدانية صفة تتضمن معان ثبوتية لله تعالى.

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١٤/ ٦٠٣)؛ ومنهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ٣٠٤ -٣٣٤)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٥/ ٧٨)؛ وأضواء البيان: للشنقيطي، (٣/ ٥٩٤)؛ و(٧/ ٢٩٤).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٦/ ١٢٤)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٤١-٤٢).

(٣) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٣١-٥٤٣.

عندما يعتبر المتكلمون الواحد من الصفات السلبية فيتفاوت مرادهم حسب المذهب الذي ينتمون إليه، فمنهم من يجعل معنى الواحد نفي الصفات مطلقا، ويأتون بألفاظ مجملة، لاقسيم له، ليس بمتحيز،... الخ، ومنهم من ينفي الصفات دون الاسماء، ومنهم من ينفي الصفات بعضها دون بعض، والواقع أن الواحد لا يعني نفي الصفات.

ومن هذا تفسير الرازي للواحد بأنه واحد في ذاته لا قسيم له، ويفسره بنفي التركيب والتبعيض، هو من بدع المتكلمين المفضية إلى نفي الصفات الإلهية، وهو قول قائم على افتراض ذات مجردة من الصفات، وهذا لا وجود له إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان(١).

فاستعمال لفظ الواحد للدلالة على مثل هذا الموجود استعمال يرفضه العقل، لأن هذه الصفات السلبية لا تنطبق على موجود حقيقي في الخارج، بل هو مجرد تصور ذهني لحقيقة غير معقولة لأن حقائقها على نحو ما يفهمها المتكلمون لا تتفق مع الوجود الخارجي.

يقول ابن تيمية: (هذا الواحد الذي وصفوه، يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة، أنه أمر لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يخلط به وإن سماه المسمي جسما. وأيضًا فإن التوحيد إثبات لشيء واحد فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه، حتى يصح أنه ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية ولا مجرد عدم المثل إذا لم يفد ثبوت أمر

(١) ينظر: الأدلة العقلية النقلية: د/ سعود العريفي، ص٣٠٨-٣٠٩، هامش(٢).

وجودي كان صفة للعدم فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو على حقيقة يستحق بها أن يكون أحدا)(١).

ومعنى ذلك أنه إذا كان الواحد اسما لله تعالى لا يدل إلا على مجموعة من السلوب ككونه ليس بذي مقدار، ولا حد ولا صفة، ولا جهة... إلى غير ذلك من السلوب التي تنتهي بصاحبها إلى كونه عدما لا حقيقة له، فالواحد ﷻ له حقيقته الخاصة المتميزة بصفاتها الثابتة لها، وبأفعالها الصادرة عنها، والتي لا تتنافى مع كونه واحدا.

يقول ابن تيمية: (مقصود المسلمين أن الاسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الاسماء حتى يعطوه حقها، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات، وسلب إدراكه بالحواس، ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعم، ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين...

وهذا النفي الذي يذكره النفاة ويفسرون به اسم الله تعالى الواحد وغير ذلك هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم العدم، مناف لما وصف الله به نفسه في كتابه من أنه الأحد، الصمد، وأنه العلي العظيم، وأنه الكبير المتعال، وأنه استوى على العرش، وأنه يصعد إليه، ويوقف عليه، وأنه يرى في الآخرة كما ترى الشمس والقمر، وأنه يكلم عباده وأنه السميع البصير)(٢).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٢٧٠-٢٧١)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٧/ ١١٤-١١٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ٢٧١؛ و٢٨٢-٢٨٣).

وليعلم أنه لا تعارض بين قولنا الوحدانية صفة سلبية، وقولنا الوحدانية صفة ثبوتية، لأنه يمكننا أن نجمع بين القولين، إذا اعتبرنا الوحدانية سلبية من حيث أنها تنفي الشريك، والند، والنظير، والمثيل عن الله تعالى، وثبوتية من حيث أنها تثبت أن الله تعالى واحد، وتتضمن حقائق ثبوتية(١).

فالله جل ثناؤه هو الإله الواحد الأحد الذي لا إله إلا هو وحده لا شريك له، تَوحَّد بجميع الكمالات، بحيث لا يشاركه فيها مشارك، ويجب على العبيد توحيده عقدا وقولا وعملا، بأن يعترفوا بكماله المطلق، وتفرده بالوحدانية، فيفردوه وحده بجميع أنواع العبادة(٢).

الله تعالى هو الواحد الأحد الذي لا يجوز أن تصرف العبادة لغيره فهو المعبود بحق، وما سواه يعبد بالباطل، لذا كان لزاما على العباد أن يوحدوا الله تعالى في الصلاة، والدعاء، والخوف، والرجاء، والخشوع، والخضوع، والمحبة، والتوكل، والذبح، والنذر، لابد من صرف العبادة أيا كان نوعها قولية عملية قلبية . . . إلى الله الواحد الأحد ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الإنعام: ١٦٢ - ١٦٣].

فإن النفوس البشرية حينما تعبد إلها وربا واحدا يكون هذا أدعى للم شعثها، وسكون نفسها، واطمئنان قلبها، ووحدة توجهها، وجمع كلمتها، وقوة عزمها، وشد أزرها، ووحدة صفوفها، ودوام أمنها، وتجدد أملها، وسمو همتها، وتوحد طريقها، وإيضاح منهجها.

---

(١) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: د/ محمد الزركان، ص٢٣٤.

(٢) ينظر: تيسير الكريم الرحمن: للشيخ السعدي، ص١٦.

المبحث الثاني

صفة الحياة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الحياة وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الحياة.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة الحياة وورودها في القرآن والسنة

الحي في اللغة من كل شيء نقيض الميت، والجمع أحياء، والحي كل متكلم ناطق، والحي من النبات ما كان طريا يهتز، وأرض حية: أي مخصبة، ويسمى المطر حيا لأن به حياة الأرض، والحياة خلاف الموت[١]، وهذا المعنى اللغوي قريب من معنى صفة الحياة اللائقة بالله تعالى.

ويتضح معنى الحياة في حق الله تعالى بقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وبحديث النبي ﷺ: «...، **أَنْتَ الحَيُّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ وَالْجِنُّ وَالإِنْسُ يَمُوتُونَ**»[٢].

يقول الربيع بن أنس[٣] موضحًا معنى الحي: (حي لايموت)[٤].

---

(١) معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ١٢٢)؛ والصحاح: للجوهري، (٦/ ٢٣٢٣)؛ وغراس الأساس: لابن حجر، ص١٠٥؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٤/ ٢١١)، مادة (حيا).

(٢) هذا جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، (٢٧١٧).

(٣) الربيع بن أنس البكري الخرساني المروزي، عالم زمانه في مرو، رمي بالتشيع، صدوق له أوهام، توفي سنة تسع وثلاثين ومئة.
ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٦/ ١٦٩-١٧٠) (٧٩)؛ وتهذيب التهذيب: لابن حجر، (٢/ ١٤٢) (٢٢١٢)؛ والتقريب، (١/ ٢٩٣) (١٨٨٧).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، (٢/ ٤٨٦)(٢٥٧١)؛ وابن جرير في تفسيره، (٥٧٦٦)؛ من طريق أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع، إسناده ضعيف؛ لضعف عبدالله بن أبي جعفر =

ويقول قتادة[١]: (الحي الذي لا يموت)[٢].

يقول ابن جرير الطبري: (الله الذي له الحياة الدائمة، والبقاء الذي لا أول له بحد، ولا آخر له بأمد، إذ كل ما سواه فإنه وإن كان حيا فلحياته أول محدود، وآخر ممدود ينقطع بانقطاع أمدها، وينقضي بانقضاء غايتها)[٣].

ويقول الخطابي: (وهو سبحانه الحي الذي لم يزل موجودا وبالحياة موصوفا لم تحدث له الحياة بعد موت، ولا يعترضه الموت بعد الحياة)[٤].

= وضعف أبيه. ينظر أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان: د/ عبد العزيز المبدل، (٣/ ٨٤٢ - ٨٤٣) (٩٥٨).

(١) قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي، أبو الخطاب البصري، الضرير، الأكمه، قدوة المفسرين والمحدثين، رأسا في العربية والغريب وأيام العرب وأنسابها، توفي سنة سبع عشرة ومئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٥/ ٢٦٩ - ٢٨٣ (١٣٢)؛ وتقريب التهذيب: لابن حجر، (٢/ ٢٦ (٥٥٣٥)؛ طبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٤٣-٤٤ (٤١٥).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير، (٢/ ٥٨٦) (٣١٢٦)؛ من طريق علي بن الحسين، ثنا محمد بن عيسى، ثنا عمران بن حمران، عن سعيد، عن قتادة، إسناده فيه ضعف، لأجل محمد بن عيسى الدامغاني، فهو مقبول، ولم يتابع عليه، وقد نص الحافظ ابن حجر في مقدمته: على أنه إذا قال في الراوي: مقبول، فهو حيث يتابع، وإلا فهو لين الحديث، (التقريب: ١/ ٢٤)، ينظر أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، (٣/ ٨٤٢) (٩٥٧).

(٣) جامع البيان، (٤/ ٥٢٧)؛ وينظر (٥/ ١٧٧).

(٤) شأن الدعاء، ص٨٠؛ وينظر الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة: الحسن العلوي، ص١٤٨-١٤٩.

فالله موصوف بالحياة الكاملة الأبدية التي لا يلحقها موت ولا فناء[١]، فالكمال في الحياة يتبعه الكمال في سائر الصفات اللازمة للحي[٢]، كما أن حياته لا تشبه حياة الأحياء[٣].

وصفة الحياة صفة ذاتية لله تعالى[٤]، ثابتة بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة.

والحي من أسمائه تعالى، وورد هذا الاسم خمس مرات في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿۞ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴿١١١﴾﴾ [طه: ١١١]، إلى غير ذلك من الآيات.

وورد في قول الرسول ﷺ: «...، **أَنْتَ الحَيُّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ، وَالْجِنُّ وَالإِنْسُ يَمُوتُونَ**».

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: اشتقاق أسماء الله: للزجاجي، ص١٠٢؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٦٦)؛ وينظر شرح العقيدة الواسطية: للفوزان، ص٢٧.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٣٥؛ ٣٩-٤٠.

(٣) ينظر: التوحيد: لابن منده، (٢/ ٨٤).

(٤) ينظر: الاعتقاد والهداية: للبيهقي، ص٣٦؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم، (١/ ٤٢٤)؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٤٠؛ ٦٦؛ ١١٢).

المطلب الثاني
موقف الرازي من «صفة الحياة»

صفة الحياة أحد الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة عموما والرازي خصوصا على وجه الحقيقة، وصفة الحياة لا تتعلق بأي شبهة عقلية لديهم[١]، لأنها صفة حقيقية خالية عن النسبة والإضافة[٢]، واستدل على ثبوت «صفة الحياة» بالدليل العقلي فحسب والذي خلاصته: أنه ثبت بالدليل أنه قادر عالم، وكل قادر وعالم يجب أن يكون حيا، إذن الله متصف بالحياة، وهذا الدليل هو الذي اعتمد عليه في أغلب مصنفاته[٣] وهو الدليل العقلي المشهور عند مثبتة «صفة الحياة» من المتكلمين[٤].

---

(١) ينظر منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة: جابر إدريس أمير، (٢/ ٧٧٥)؛ والنفي في باب الصفات بين أهل السنة والجماعة والمعطلة: أرزقي سعيدان، (٢/ ٥٨٨).

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٣؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٦؛ وينظر المطالب العالية، (١/ ٣/ ١٣٧).

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٦٨؛ والأربعين، (١/ ٢١٨)؛ والخمسين، ص٣٦٤؛ والمطالب العالية، (١/ ٣/ ١٣٧)؛ ومعالم أصول الدين، ص٥٤؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٦٨.

(٤) ينظر إلى قول المتكلمين في اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: لأبي الحسن الأشعري، ص٢٥-٢٦؛ والإرشاد: للجويني، ص٦٣؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص١٠٥؛ والمجموع المحيط بالتكليف في العقائد: للقاضي عبد الجبار، ص١٢٧، جمع الحسن بن أحمد بن منوية؛ وشرح الأصول الخمسة، ص١٥١؛ والمواقف: للإيجي، ص٢٩٠ وينظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد الزركان، ص٣١١-٣١٤.

كما أوضح مذهب كل من الفلاسفة والمتكلمين من هذه الصفة، حيث يقول عن الفلاسفة: (قالت الفلاسفة: «الحيّ» هو الدراك الفعال[١]، - ثم اعترض على قولهم بقوله -: إلا أن الداركية صفة نسبية والفاعلية أيضًا كذلك، وحينئذ لا تكون «الحياة» صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول)[٢].

وعن المتكلمين: (وقال المتكلمون: إنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا، واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة، فلابد وأن تكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن تكون صحيحة لأجل صفة زائدة، فيقال لهم: قد دللنا على أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة، فسقط هذا الدليل، وأيضًا الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى، ولزم التسلسل، ولا جواب عنه إلا أن يقال: إن تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية)[٣].

وحكى قولا ثالثا لقوم آخرين: (وقال قوم [قولا][٤] ثالثا: معنى كونه حيا أنه لا يمتنع أن يقدر ويعلم، فهذا عبارة عن نفي الامتناع، ولكن الامتناع عدم، فنفيه يكون عدما للعدم، فيكون ثبوتا، فيقال لهم: هذا مُسَلَم، لكن لم لا يجوز أن

(١) ينظر إلى قول الفلاسفة الإسلاميين في الشفاء: لابن سينا، (٢/ ٣٦٧-٣٦٨)؛ والنجاة، ص٢٤٧ - ٢٤٩؛ ٢٥١؛ وآراء المدينة الفاضلة: للفارابي، ص١٠-١١؛ ومناهج الأدلة: لابن رشد، ص٧١، ضمن فلسفة ابن رشد؛ والجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: د/ محمد البهي، ص٥٤٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ما بين القوسين زيادة من عندي، ليستقيم المعنى.

يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة؟ فإن قالوا: الدليل عليه أنا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية، فوجب أن يكون كونها حية مغايرا لتلك الذات، فيقال لهم: قد دللنا على أنا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيًا، وإنما نتعقل تلك الذات تعقلا عرضيًا، وعند هذا يسقط هذا الدليل، فهذا تمام الكلام في هذا الباب)(١).

كما ذكر اختلاف المتكلمين في المفهوم من الحياة هل هو صفة موجودة؟ أم لا؟ حيث يقول: (قال المتكلمون الحي كل ذات يصح أن يعلم ويقدر، واختلفوا في أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا؟

فقال بعضهم: إنه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر، وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة(٢).

وقال المحققون: ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع، وقد ثبت أن الامتناع أمر عدمي، إذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا، فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال، وثبت أن الامتناع عدم، وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع، وثبت أن عدم العدم وجود، لزم أن يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب)(٣).

ثم عرف «الحي» من حيث اللغة، حيث يقول: «الحي» أصله حي كقوله: حذر وطمع فأدغمت الياء في الياء عند اجتماعهما، وقال ابن الأنباري: أصله من

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٤.

(٢) هذا مذهب أبي الحسين البصري، كما ذكره الرازي في الأربعين، (١/ ٢١٨)؛ والمحصل، ص١٦٧.

(٣) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٧.

الحيو، فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا فجعلنا ياء مشددة)[١].

ومن ثم أوضح معنى الحي في حق الله تعالى، مفسرا له بما يلي:

١) الحي بمعنى الدراك الفَعَّال، وفي هذا يقول: «الحي» هو الدراك الفاعل، وهذا ليس فيه كثرة عظمة لأنه صفة)[٢] وهذا عندما ضعف أن يكون اسم الله الأعظم هو الحي القيوم، بينما نجد أنه قد ارتضى أن يكون اسم الله الأعظم هو الحي القيوم في لوامع البينات[٣]، ويقول: (واعلم أن الحي عبارة عن الدراك الفعال، والدراك إشارة إلى العلم التام، والفعال إشارة إلى القدرة الكاملة)[٤]؛ وقد اعترض على هذا التفسير بقوله: (إلا أن الداركية صفة نسبية والفاعلية أيضًا كذلك، وحينئذ لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول)[٥]، فتارة يعترض عليه وأخرى يرتضيه وهذا دليل على مدى اضطرابه.

٢) الحي بمعنى الذي يصح أن يعلم ويقدر[٦].

٣) الحي الذي لا يمتنع أن يعلم ويقدر، وفي هذا يقول: «الحي» معناه الدراك الفعال أو الذي لا يمتنع أن يعلم ويقدر، وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم، فما السبب في أن ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم؟ فالجواب: إن التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيا، بل بمجموع كونه حيا قيوما. وذلك لا يتم

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٧؛ وينظر إلى قول ابن الأنباري في الزاهر في معاني كلمات الناس، (١/ ١٨٧).

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١١٥؛ وص١٣٤؛ ومج٤، ج٧، ص١٥٧.

(٣) ينظر: ص٩٣-٩٤.

(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٨٤؛ وينظر: المباحث المشرقية، (٢/ ٥١٨).

(٥) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٣.

(٦) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٤؛ ومج٤، ج٧، ص٧.

إلا بالعلم التام والقدرة التامة)[١].

وأوضح معنى الحي عند قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥]: (وهذا يفيد الحصر وأن لا حي إلا هو، فوجب أن يحمل ذلك على الحي الذي يمتنع أن يموت امتناعا ذاتيا وحينئذ لا حي إلا هو فكأنه أجرى الشيء الذي يجوز زواله مجرى المعدوم.

واعلم أن معنى الحي عبارة عن الدراك الفعال والدراك إشارة إلى العلم التام، والفعال إشارة إلى القدرة الكاملة)[٢].

٤) الحي بمعنى كل شيء كامل في جنسه، حيث يقول: (بل كل شيء كان كاملا في جنسه، فإنه يسمى حيا، ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تسمى: إحياء الموات)[٣]. واستدل على هذا المعنى بالأدلة الآتية:

١) الأدلة النقلية: (قال تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [الروم: ٥٠] وقال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ۝٩﴾ [فاطر: ٩])[٤].

٢) الأدلة العقلية: حيث يقول: (والصفة المسماة في عرف المتكلمين إنما سميت بالحياة لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الأشجار أن لا تكون مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة وكمال الأرض أن تكون معمورة فلا جرم

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٣-١٣٤؛ وينظر: مج٤، ج٤، ص٧.
(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٨٤.
(٣) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٧ - ٨.
(٤) المصدر نفسه.

سميت هذه الحالة حياة فثبت أن المفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته، وإذا كان كذلك فقد زال الإشكال[(١)]، لأن المفهوم من «الحي» هو الكامل، ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل في هذا دون ذاك دل على أنه كامل على الإطلاق، فقوله «الحي» يفيد كونه كاملا على الإطلاق، والكامل هو أن لا يكون قابلا للعدم، لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقة ولا في صفاته النسبية والإضافية، ثم عند هذا إن خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الإشكال، لأن كونه سببا لتقويم غيره يدل على كونه متقوما بذاته، وكونه قيوما يدل على كونه متقوما لغيره، وإن جعلنا القيوم اسما يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ «القيوم» مفيدا فائدة لفظ «الحي» مع زيادة، فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم)[(٢)].

---

(١) الإشكال هو قول من يقول: (لما كان معنى الحي هو أنه الذي يصح أن يعلم ويقدر، وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات، فكيف يحسن أن يمدح نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات)ينظر موقف ابن تيمية من الرازي في الإلهيات: د/ إبتسام جمال، (٢/ ٣١٦).

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص ٧ - ٨.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة
أهل السنة والجماعة

أثبت الرازي «صفة الحياة» صفة ذاتية لله تعالى وهو بهذا يوافق أهل السنة والجماعة، إلا أنه خالف السلف في طريق ثبوتها حيث أثبتها بالعقل فحسب، فاستدل على إثبات «صفة الحياة» بقياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط، وهذا هو دليل المتكلمين لإثبات هذه الصفة(١)، حيث يقول ابن تيمية: (وأما قوله: والدليل على أنه حي علمه وقدرته لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير الحي. فهذا دليل مشهور للنظار يقولون: قد علم أن من شرط العلم والقدرة: الحياة فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالما، إذ الميت لا يكون عالما والعلم بهذا ضروري. وقد يقولون: هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهدا ولا غائبا، فتقدير عالم لا حياة به ممتنع بصريح العقل)(٢).

لذا سيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: طرق ثبوت «صفة الحياة».

لقد تنوعت طرق ثبوت «صفة الحياة» ومن هذه الطرق السمع والعقل والإجماع

---

(١) ينظر منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة: د/ أحمد آل عبداللطيف، ص١٦٥؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة: د/ عائشة روزي، (٢/ ٦٢٥).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٥٧.

وهي كالآتي:

الطريق الأول: السمع:

فقد ورد إثبات هذه الصفة في الكتاب العزيز، حيث يقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ويقول: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، ويقول الرسول ﷺ: «...، **أَنْتَ الحَيُّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ، وَالْجِنُّ وَالإِنْسُ يَمُوتُونَ**»، وسبق لي أن ذكرت أدلة ثبوت صفة الحياة لله تعالى من الكتاب والسنة، بما يغني عن إعادته هنا.

الطريق الثاني: العقل:

والأدلة العقلية على إثبات صفة الحياة عدة منها:

الدليل الأول: دلالة الفعل على صفات الفاعل، لأن الفعل يستلزم بالضرورة صفات لابد أن يتصف بها الفاعل(١).

إذ أنه ثبت بالعقل أن إيجاد المخلوقات هو مقتضى «صفة القدرة»، وأن تخصيصها بما خصصت به هو مقتضى «صفة العلم».

وإذا ثبت اتصاف الله تعالى بالقدرة والإرادة والعلم فإن هذه الصفات مشروطة بالحياة، إذ لا يعقل أن يتصف بها إلا من هو حي(٢).

فالعلم والإرادة والقدرة تستلزم الحياة(٣).

كما أن الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال فلا يتخلف عنها صفة منها

---

(١) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٨ - ٥٤٩، بتصرف يسير.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٧/ ٥٣٥)؛ و(١٦/ ٣٥٥)؛ و(١٩/ ١٣٠).

إلا لضعف الحياة، فإذا كانت حياته تعالى أكمل حياة وأتمها استلزم إثباتها إثبات كل كمال يضاد نفيه كمال الحياة(١).

والحياة تتضمن جميع الصفات الذاتية لله كالعلم والقدرة والإرادة والعظمة والكبرياء وغيرها من صفات الذات المقدسة(٢).

والحياة تعتبر شرطا فيها كلها؛ فإنه لا يصح اتصافه بشيء منها إلا كان حيا، ويكون كمال حياته مستوجبا لكمال هذه الصفات(٣).

الدليل الثاني: دلالة التقابل بين الكمال والنقصان، وأن تنزيه الله عن النقص يستلزم لذاته الكمال المطلق لله تعالى، لأنه لو لم يثبت لله وصف الكمال لثبت ما يقابله من النقص، والله سبحانه منزه عن النقص(٤).

فلو لم يكن موصوفا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يتصف بالحياة لاتصف بضد ذلك وهو الموت وهو منزه عنه(٥).

الدليل الثالث: قياس الأولى، إذ أن الحياة من صفات الكمال، فإن الموجود الحي أكمل من موجود ليس بحي. وهذا معلوم بضرورة العقل، وإذا كانت صفة كمال فلو لم يتصف الرب بها لكان ناقصا والله منزه عن كل

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٨/ ٣١١)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٩٠-٩١)؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ١١٢-١١٣).

(٢) الحق الواضح المبين: لابن سعدي، ص٢٧٠؛ و٢٣٩؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ١٦٥).

(٣) شرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٦٦؛ و١١٣).

(٤) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٤٦.

(٥) ينظر التدمرية: لابن تيمية، ص١٥١؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص١٣٦.

نقص، وكل كمال محض لا نقص فيه فهو جائز عليه، وما كان جائزاً عليه من صفات الكمال فهو ثابت له[١].

فكل كمال لا نقص فيه بوجه ثبت للمخلوق فالخالق أحق به من وجهين:

أحدهما: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق القابل للعدم المحدث المربوب.

الثاني: أن كل كمال فيه فإنما استفاده من ربه وخالقه، فإذا كان هو مبدئ الكمال خالقا له كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى أن يكون متصفا به من المستفيد المبدع المعطي[٢].

وليعلم أن الاتصاف بالكمال المطلق إنما يدل على استحقاق صاحبه للعبادة، وتظهر دلالته على توحيد العبادة واستحقاق الله ﷻ أن يفرد بها، فمن حيث إن من لم يبلغ هذا الكمال ولم يتصف به لزمه الاتصاف بضده، مما ينافي التعبد فطرة وعقلا[٣].

إذ أن النصوص الواردة في الاستدلال لكمال الله تعالى لا يقصد بها مجرد تقرير اختصاص الله بصفات الكمال، وإنما يقصد بها مع ذلك مقتضاها الضروري وهو استحقاق الله وحده بالعبادة[٤].

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٥١.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ١٥٢-١٥٣؛ وينظر درء تعارض العقل والنقل، (٤/ ٦-٧)؛ و(١٠/ ١٥٣-١٥٦)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٢٢٨)؛ و(١٦/ ٣٥٧-٣٥٨).

(٣) الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد: د/ سعود العريفي، ص٤١٣.

(٤) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٧٩ - ٨٤)؛ والمعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٥٣.

ومن هذه النصوص ما يلي:

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] والدلالة هنا كامنة في اقتران كلمة التوحيد بهذين الاسمين من الاسماء الحسنى، فإنه يفيد دون شك دلالة الكمال المطلق على توحيد العبادة(١).

وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِهِۦۚ﴾ [الفرقان: ٥٨] أي توكل يا محمد على الذي له الحياة الدائمة التي لا موت معها فثق به، وفوض إليه، واستسلم له واصبر على ما نابك فيه واعبده شكرا منك له(٢).

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ﴾ [غافر: ٦٥] فقد رُتِّبَ الأمر بالدعاء في هذه الآية بالفاء، على ما سبقه من الوصف بالحياة وانتفاء الإلهية عن غير الله تعالى(٣).

كما أن الله أظهر بطلان عبادة ما سواه ببيان اتصاف المعبودات من دونه بالنقص أو بسلب صفات الكمال عنها، مما يقتضي بالضرورة أن نثبت لها صفات النقص.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِهِۦۚ﴾ [الفرقان: ٥٨] فالله وحده هو المتصف بالحياة التي لا يلحقها موت، ولهذا جعل الله موت المعبودات من دونه دليلا على بطلان عبادتها كما في قوله تعالى: ﴿أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٍۖ﴾ [النحل: ٢٠](٤).

---

(١) الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد: د/ سعود العريفي، ص٤١٣-٤١٤.
(٢) جامع البيان: لابن جرير، (١٧/ ٤٧٩-٤٨٠).
(٣) الأدلة العقلية النقلية، ص٤١٤.
(٤) المعرفة في الاسلام، ص٥٥٣-٥٥٤.

الطريق الثالث: الإجماع:

من المعلوم باتفاق المسلمين أن الله حي حقيقة، وقد حكى الإجماع على ثبوت صفة الحياة جمع من أهل العلم[(١)]، منهم أبو الحسن الأشعريفي رسالته إلى أهل الثغر[(٢)]، والقاضي أبو يعلى[(٣)] في إبطال التأويلات[(٤)]، وابن تيمية في بعض من مصنفاته[(٥)].

وبناءً على هذه الطرق فلا يسلم للرازي أن «صفة الحياة» لا تثبت إلا بالدليل العقلي الذي ذكره فحسب.

الوجه الثاني: مخالفة الرازي في إيضاحه لمعنى صفة الحياة في حق الله تعالى.

خالف الرازي في إيضاحه لمعنى صفة الحياة اللغة والشرع، وهذا يتضح من خلال ما سبق إيضاحه من معنى لصفة الحياة في اللغة والشرع.

---

(١) المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد جمع ودراسة: خالد الجعيد، (٢/ ٣٨٤ - ٣٨٥) رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في كلية الدعوة وأصول الدين، فرع العقيدة من جامعة أم القرى.

(٢) ينظر ص١٢٠-١٢١.

(٣) القاضي أبو يعلى هو محمد بن الحسين ابن محمد الحنبلي البغدادي، ابن الفراء، ولد سنة ثمانين وثلاث مئة، صاحب التصانيف منها أحكام القرآن، المعتمد، الرد على الجهمية، إبطال التأويلات. ينظر: طبقات الحنابلة: لأبي يعلى، (٣/ ٣٦١ - ٤٤٧ (٦٦٦)؛ وسير أعلام النبلاء، (١٨/ ٨٩-٩٢(٤٠)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٣/ ٣٠٦-٣٠٧).

(٤) ينظر (٢/ ٤٤٦).

(٥) ينظر منها: مجموع الفتاوى، (٣/ ٤٦، ٢١٨)؛ و(٥/ ١٩٦)؛ و(١١/ ٤٨٥)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٥٢)؛ والصفدية، (١/ ١٢٧).

حيث نجد أنه تأثر بالفلاسفة في تفسيره للحي بأنه الدراك الفاعل، واضطرب في تفسيره للحي بهذا المعنى، فتارة اعترض عليه لأن الحياة بهذا المعنى لا تكون مغايرة للعلم والقدرة، فهذا تفسير بلازم المعنى وليس تفسير بالحقيقة، إذ الفعل لازم الحياة[١]، فهو لم يفهم من معنى الحياة إلا المعنى الخاص بحياة المخلوقين فجعل للحياة وصفا خاصا لا يخرج معنى الحياة عنه[٢]. وأخرى يرتضيه - وهذا دليل بين على مدى اضطرابه -.

أما عن اقتران الحي بالقيوم في كتاب الله تعالى فهما يتضمنا إثبات صفات الكمال أكمل تضمن وأصدقه، واقترانهما يستلزم سائر صفات الكمال، ويدل على بقائها ودوامها، وانتفاء النقص والعدم عنها أزلا وأبدا، وعليهما مدار الاسماء الحسنى كلها، فكأن المستغيث بهما مستغيث بكل اسم من أسماء الرب تعالى، وبكل صفة من صفاته[٣].

فإن المؤمن يدرك أن الله تعالى حي بحياة هي صفة لازمة له تعالى، وله جميع معانيها الكاملة والصفات الثابتة له تعالى، فإن من آمن بأن الله تعالى متصف بصفة الحياة التي لا يعتريها موت أبدا أسلم وجهه لمولاه إيمانا به، وتوكلا عليه، ففيه رغبته ورهبته، ومعاذه وملاذه لأنه الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون، وحاديه في هذا كله قوله ﷺ: «اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ، وَبِكَ آمَنْتُ،

---

(١) شرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٢٩).

(٢) قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين عرضا ونقدا على ضوء منهج أهل السنة والجماعة: كمال الصريصري، ص٣٣٠.

(٣) ينظر: بدائع الفوائد: لابن القيم، (١/ ٤٢٤)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (٢/ ٩٠-٩١).

وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ، وَإِلَيْكَ أَنَبْتُ، وَبِكَ خَاصَمْتُ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِعِزَتِكَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ أَنْ تُضِلَّنِي، أَنْتَ الحَيُّ الْذِي لاَ يَمُوتُ وَالجِنُّ وَالإِنْسُ يَمُوتُونَ»(١).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، (٢٧١٧).

المبحث الثالث

صفة العلم

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة العلم وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة العلم.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة العلم وورودها في القرآن والسنة

العِلْم في اللغة: نقيض الجهل[(١)]، وعَلِمْتُ الشيء: أي عرفته، وعَلِمَ بالشيء: أي شعر به، يقال: ما علمت بخبر قدومه: أي ما شعرت، ويقال: علاّم وعلاّمة إذا بالغت في وصفه بالعلم، أي عالم جدا، والهاء للمبالغة، والعلم هو معرفة الشيء وإدراكه بحقيقته، أي على ما هو عليه بدون تردد وبدون شك[(٢)]، وهذا المعنى اللغوي غير لائق بالله تعالى.

إذ معنى العلم اللائق بالله تعالى هو أن الله عليم بالسرائر والخفيات، العالم بما كان ويكون، وما لم يكن لو كان كيف سيكون، يعلم خائنة العين وما تخفي الصدور، وعلمه سبحانه محيط لايخلو عن علمه مكان ولا زمان، يعلم الغيب والشهادة، والظاهر والباطن، والجلي والخفي، يعلم ما في السموات وما في الأرض وما بينهما، وما تحت الثرى، وما في البحار، ومنبت كل شعرة، وكل شجرة، ومسقط كل ورقة، يعلم عدد الحصا والرمل والتراب، ومثاقيل الجبال، وأعمال العباد، وآثارهم وكلامهم وأنفاسهم[(٣)].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٤/ ١٠٩-١١٠)؛ والصحاح: للجوهري، (٥/ ١١٩١)؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٤/ ٣٠٨٢)، ولسان العرب: لابن منظور، (٤/ ٣٠٨٢-٣٠٨٤)، مادة (علم).

(٢) ينظر: الكليات: للكفوي، ص٦١٠-٦١١؛ والمحاضرات السنية في شرح الواسطية: للشيخ ابن عثيمين، (١/ ١٤٤)، ت: أشرف عبدالمقصود.

(٣) ينظر: السنة: للإمام أحمد، ص٤٨؛ وشأن الدعاء: للخطابي، ص٥٧؛ واشتقاق أسماء الله: للزجاجي، ص٥٢؛ وتفسير أسماء الله: للزجاج، ص٤٠؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ١٦؛ والحق الواضح المبين: له أيضًا، (٣/ ٢٣٠-٢٣١).

وصفة العلم صفة ذاتية لله تعالى ثابتة بالكتاب والسنة، وبإجماع سلف الأمة.

ولقد ورد اسم الله تعالى (العليم) في مئة وسبعة وخمسين موضعا من كتاب الله تعالى، ومنها قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١٥٤] وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّى يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٤﴾﴾ [الأنبياء: ٤].

وورد بلفظ عالم الغيب والشهادة في عشرة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الإنعام: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ٩٤]،

وورد بلفظ عالم الغيب في ثلاثة مواضع، منها وقوله تعالى: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣].

وورد بلفظ علام الغيوب في القرآن الكريم في أربعة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿۞ يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩]، وقوله: ﴿قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦]، وقوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [التوبة: ٧٨].

وورد بلفظ عالمين في موضعين من الكتاب العزيز، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَٰلِمُ غَيْبِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٣٨﴾﴾ [فاطر: ٣٨].

وورد بلفظ اعلم في ستة وأربعين موضعا، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ

مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴿١١٧﴾﴾ [الإنعام: ١١٧].

إلى غير ذلك من الآيات البينات.

وورد في قول الرسول ﷺ في حديث الاستخارة: «**اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ**»[(١)].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في أبواب التهجد، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، (١١٦٢)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه.

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة العلم

الكلام على العلم عند الرازي طويل جداً، لذا سأحاول ذكر ما هو متعلق بموضع بحثي من جهة تعلقه بالله تعالى كصفة.

يرى الرازي أن صفة العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها حصول النسبة والإضافة، وفي هذا يقول الرازي: (الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة، وهي مثل «العلم» و«القدرة» فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والإضافات)[1].

و«العلم» من الألفاظ الحاصلة بسبب «صفة العلم» وما يشتق منه، وفي هذا يقول: (في الاسماء الحاصلة بسبب العلم، وفيه ألفاظ: الأول: «العلم» وما يشتق منه، وفيه وجوه:

الأول: إثبات العلم لله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١] وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].

الاسم الثاني: «العالِم»، قال تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الإنعام: ٧٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٣؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٦.

الثالث: «العليم»، وهو كثير في القرآن.

الرابع: «العلام»، قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦].

الخامس: «الأعلم»، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الإنعام: ١٢٤].

السادس: صيغة الماضي، قال تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

السابع: صيغة المستقبل، قال تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿١٩﴾﴾ [النحل: ١٩].

الثامن: لفظ علّم من باب التفعيل، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وقال في حق الملائكة: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾ [البقرة: ٣٢] وقال: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣] وقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾﴾ [الرحمن: ١ - ٢])[١].

وأورد الألفاظ الحاصلة بسبب «صفة العلم» والمرادفة لها[٢] وهي «الخبير» و«الخبرة»، و«الشهود» و«المشاهدة» و«الشهيد» و«الحكمة» و«اللطيف»[٣]،

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٠.

(٢) أورد الرازي أن هناك ألفاظا يظن أنها مرادفة للعلم وهي ثلاثون، وهذا خارج عن نطاق بحثي، لأن هذه الألفاظ مرادفة لجنس العلم، أما هذه الألفاظ الذي ذكر أنها تحصل بسبب العلم فهي متعلقة بالعلم كصفة لله تعالى.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٠.

وسيأتي مزيد إيضاح عند كل صفة من هذه الصفات - إن شاء الله تعالى -.

كما أوضح أن الله تعالى لا يوصف بالمعلم، وفي هذا يقول: (واعلم أنه لا يجوز أن يقال أن الله معلم مع كثرة هذه الألفاظ)[١].

والسبب في ذلك ما يلي:

(١) (لأن لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة)[٢].

(٢) (لأنه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز إطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو أوصى للمتعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا لا يقال لله إنه معلم إلا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن إطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه تعالى لأن المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك لأحد إلا لله تعالى)[٣].

وأوضح أن الله تعالى لا يوصف بالعلامة، وفي هذا يقول: (لا يجوز إطلاق لفظ العلامة على الله تعالى)[٤].

والسبب في ذلك ما يلي:

(١) (لأنها وإن أفادت المبالغة لكنها تفيد أن هذه المبالغة إنما حصلت بالكد والعناء، وذلك في حق الله تعالى محال)[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٠وج٢، ص٢٠٨ومج٨، ج١٥، ص٧٢.
(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٠.
(٣) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٠٨.
(٤) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٠ومج٦، ج١٢، ص١٢٤؛ ومج٨، ج١٦، ص١٤٤.
(٥) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٠.

(٢) (ما فيه من لفظ التأنيث)(١).

(٣) (لأنه مشعر بنوع تكلف فيها، والتكلف في حق الله محال)(٢).

وأوضح أن علم الله لا يوصف بكونه يقينا لأن علمه غير مسبوق بالشبهة، وغير مستفاد من الفكر والتأمل(٣).

وقد عدّ «العليم» و«العلاّم» من صفات المبالغة، وفي هذا يقول: «العليم» من صفات المبالغة التامة في «العلم»، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الإحاطة بكل المعلومات، وما ذاك إلا هو ﷻ، فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو، فلذلك قال: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢] على سبيل الحصر)(٤)، ويقول: و«العلاّم» مبالغة في «العالِم»(٥).

وبين شرف «العلم»(٦)، كصفة لله تعالى، وفي هذا يقول: (قال سبحانه: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] فأجابهم سبحانه بكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من «القدرة»، و«الإرادة» و«السمع»، و«البصر» و«الوجود» و«القِدَم» والاستغناء عن المكان والجهة جواب لهم وموجبا لسكوتهم وإنما جعل «صفة العلم» جوابا لهم، وذلك يدل على أن صفات الجلال والكمال

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٢٤.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٤٤.

(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٤٥.

(٤) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٤وص٢٠٩؛ ومج٢، ج٤، ص٨٥؛ ومج٣، ج٦، ص٢٤؛ ومج١٢، ج٢٤، ص١٨١؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٦، ١٠٩، ١٩٦.

(٥) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٤٤.

(٦) أورد الرازي الأدلة النقلية من الكتاب والسنة والأدلة العقلية على شرف وفضل العلم مطلقا، وهذا أيضًا خارج عن نطاق بحثي، إلا ماأورده عن شرف العلم كصفة لله تعالى.

وإن كانت بأسرها في نهاية الشرف إلا أن «صفة العلم» أشرف من غيرها)[١].

وقد اعترض على بعض الأقوال في حدّ العلم[٢]، وهي كالآتي:

(١). قول القاضي أبي بكر في حد العلم: (معرفة المعلوم على ما هو عليه، أو هو المعرفة)[٣].

اعترض الرازي عليه من وجوه، والذي يهمنا (ثالثها: أن الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لأن المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال)[٤].

(٢). قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني في حد العلم: (العلم تبين المعلوم، أو هو التبين)[٥].

اعترض الرازي عليه من وجوه، والذي يهمنا هو: (لأن التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في «علم الله»[٦].

(٣). قول المعتزلة: العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس.

اعترض عليه الأصحاب من وجوه، والذي يهمنا هو: (وهذا التعريف يخرج

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٩٩.

(٢) أورد الرازي أقوال الناس في حد العلم، وهذا أيضًا خارج عن نطاق بحثي، إلا ما ذكره من اعتراض على بعض الحدود حيث يخرج من هذه الحدود إثبات العلم لله تعالى كصفة، وهذا ما سأشير إليه في موقفه على وجه التفصيل.

(٣) ينظر إلى قول القاضي أبي بكر ابن فورك في الحدود في الأصول، ص٧٦.

(٤) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٠١.

(٥) ينظر إلى قول أبي إسحاق الإسفرائيني في لوامع الأنوار البهية، (١/ ١٤٥).

(٦) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٠١.

عنه أيضًا علم الله تعالى فإنه لا يجوز أن يقال فيه إنه يقتضي سكون النفس)[١].

وأوضح أن الله تعالى عالم بالجزئيات، وبجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل، وبجميع عواقب الأمور في الحاضر والمستقبل، وأن العلم صفة لله تعالى أزلية، قديمة، واجبة الوجود[٢].

ومع أنه يقرر أن «صفة العلم» من الصفات التي لا طريق لإثباتها إلا العقل لأنها سبقت ثبوت النبوة فلا يقبل فيها الدليل السمعي، حيث يقول: (والطريق إلى إثبات كونه تعالى عالما لا يجوز أن يكون هو السمع، لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات، بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي)[٣].

إلا أننا نراه يستدل بالأدلة السمعية على إثباتها، حيث يقول: (قسم لا يمكن الوصول إليه إلا بالسمع، وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته وصحة المعجزات)[٤]، وفي هذا مخالفة منهجية واضحة

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٠٢.

(٢) ينظر إلى تفصيل كلام الرازي في التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٤-٣٦؛ ومج٣، ج ٦، ص ١٧٥؛ ومج ٤، ج ٧، ص ١٢٣، وج ٨، ص ١٥؛ ومج ٥، ج ٩، ص٢٤؛ ومج ٥، ج ٩، ص ٥٠؛ وص ٢١٨-٢١٩ وج١٠، ص٥٥؛ ومج٦، ج١٢، ص١٠٢؛ ومج ٧، ج ١٣، ص ١٠٠؛ ومج ٨، ج ١٥، ص ١٤٥؛ ومج ٩، ج ١٧، ص ٢٧؛ وص١٢٢؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٤-١٦؛ وص٥٥ وج٢٠، ص٧٧و٢٢٥؛ ومج١١، ج٢١، ص١٠٧؛ ومج١٢، ج٢٣، ص١٠؛ وج٢٤، ص١٩٢-١٩٣؛ ومج١٣، ج٢٥ ص ٢٦٤؛ مج ١٤، ج ٢٧، ص ٣٦؛ وج ٢٨، ص ١٥٢؛ ومج١٥، ج ٢٩، ص٥٥؛ وج٣٠، ص٤٠؛ و٢٦٣؛ ومج١٦، ج٣١، ص ١٨؛ وج٣٢، ص٢٢؛ وص٦٩.

(٣) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٣.

(٤) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٧٨.

لمذهبه. فجاءت أدلته السمعية على ثبوت «صفة العلم» كالآتي: (والذي يدل على العلم من القرآن فقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ ۝٥﴾ [آل عمران: ٥] ثم أردفه بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٦] وهذا هو عين دليل المتكلمين فإنهم يستدلون بإحكام الأفعال وإتقانها على الصانع، وههنا استدل الصانع سبحانه بتصوير الصور في الأرحام على كونه عالما بالأشياء، وقال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٤﴾ [الملك: ١٤] وهو عين تلك الدلالة، وقال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝٥٩﴾ [الإنعام: ٥٩] وذلك تبيين على كونه تعالى عالما بكل المعلومات، لأنه تعالى مخبرٌ عن المغيبات، فتقع تلك الأشياء على وفق ذلك الخبر، فلولا كونه عالما بالمغيبات وإلا لما وقع كذلك)[(١)].

ويقول: (واحتج أصحابنا بقوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢] على أنه تعالى عالم بالعلم)[(٢)].

ويقول: (واعلم أن أصحابنا قالوا دلت سائر الآيات على إثبات العلم لله تعالى وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١])[(٣)]، كل هذه الأدلة النقلية أوردها مقررا، ولم يعقب عليها بشيء من كلامه.

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٨٨.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٩٤.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١٨٣.

أما عن أدلته العقلية التي استدل بها على شمول علم الله تعالى وأن الله يعلم الكليات والجزئيات فهي أكثر من دليل، أثبت بعضها وأعرض عن بعض، وارتضى شيئا منها وضعف أخرى فجاءت كالآتي:

أولًا: دليل الحكماء[(١)] على إثبات العلم لله تعالى، حيث يقول عنهم عند قوله تعالى: ﴿۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الإنعام: ٥٩]: (وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجب مفرع على أصولهم فإنهم قالوا: ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة، قالوا: وإذا ثبت هذا فنقول: الموجود إما أن يكون واجبا لذاته، وإما أن كون ممكنا لذاته، والواجب لذاته ليس إلا الله ﷻ، وكل ما سواه فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع بإيقاعه، إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا. إذا ثبت هذا فنقول: علمه بذاته يوجب علمه بالأثر الأول الصادر منه، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثاني لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثاني. وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فبهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ﴾ [الإنعام: ٥٩] [فهذه هي طريقة][(٢)] هؤلاء

(١) الحكماء هم الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

(٢) في تفسير الرازي [فهذا هو طريقة] والصواب ما أثبته، ليستقيم المعنى.

الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة)[١]، ويقول عنهم أيضًا: (الحكماء قالوا: أنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالأثر، فوجب كونه تعالى عالما بكلها)[٢]، ثم يعقب على قولهم هذا بقوله: (واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالأثر. فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث أنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب)[٣].

على أنه لم يلبث بعد ذلك إلا أن تحول عنه تحولا تاما، فهو إما معترضا عليه في بعض مؤلفاته[٤]، وإما ملزما الفلاسفة به على وجوب الاعتراف بأن الله يعلم الجزئيات[٥]، أو مهملا لشأنه في المؤلفات الأخرى آخذا بديل الإحكام والإتقان مبطلا كل الشكوك التي تعترض سبيل هذا الدليل[٦]. اللهم إلا في بعض المؤلفات القليلة كالأربعين إذ يستمسك به دون أن يرد على الاعتراضات الموجهة إليه بل يسردها سردا[٧].

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٠.

(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٠ - ١١؛ وبنظر إلى هذا الدليل في المباحث المشرقية، (٢/ ٤٩١).

(٤) ينظر: المطالب العالية، (١/ ٢/ ٦١ - ٦٢).

(٥) ينظر: المطالب العالية، (١/ ٣/ ١٠٠).

(٦) ينظر: الخمسين، ص٣٦٣؛ وأسرار التنزيل وأنوار التأويل، (خ/ ل: ٩)؛ والمحصل، ص ١٦٥؛ والمعالم في أصول الدين، ص ٥٠ - ٥١؛ والإشارة في علم الكلام، (خ/ ل: ١٥).

(٧) ينظر (١/ ١٨٨)؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد صالح الزركان، ص٣٠١.

ثانيًا: دليل الإحكام والإتقان.

وهو بعينه دليل المتكلمين المطابق للقرآن، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]: (يدل على أنه ﷻ لا يمكن أن يكون خالقا للأرض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب إلا إذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها)(١)، ثم ذكر صحة دليل المتكلمين على «علم الله» حيث يقول: (واستدلوا على «علم الله» تعالى بالجزئيات بأن قالوا: إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الإحكام والإتقان وكل فاعل على هذا الوجه فإنه لابد وأن يكون عالما بما فعله وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالما، فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن)(٢) ويقول: (الدليل على كونه عالما هو أن أفعاله محكمة متقنة منتسقة منتظمة، وكل من كانت أفعاله كذلك فهو عالم)(٣).

وليعلم أن هذا الدليل - دليل الإحكام والإتقان - الذي يعتمد عليه الأشاعرة عموما والرازي خصوصا في إثبات صفة العلم لا يساير أصلا من أصولهم فهم يدعون أن أفعال الله تعالى لا غاية لها ولا غرض، أو أنها غير معللة بشيء(٤)،

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٥٨.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٥٨. وينظر إلى مزيد من أقوال الرازي: مج٢، ج٤، ص ٢٠٢؛ مج ٤، ج ٧، ص ١٣١، وص ١٦٣؛ ومج ٦، ج ١١، ص ٦١؛ وج ١٢، ص١٠٢؛ ومج٧، ج١٣، ص١٠؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٨؛ ومج٩، ج١٧، ص١٢٢؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٥٨، ٦٦-٦٧؛ ومج ١٦، ج٣٢، ص٥.

(٣) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٦٣؛ وينظر: مج١٦، ج٣١، ص١١، وص١٥٦.

(٤) يراجع مبحث «صفة الحكمة» من الفصل الثاني. =

ولعل هذا هو السبب الذي جعل الرازي في المطالب العالية يضعفه ولا يرتضيه(١).

ثالثًا: دليل التخصيص.

وخلاصته أن الله حي، والحي يصح أن يكون عالما بكل المعلومات فلو اختص علمه ببعض دون بعض لافتقر إلى مخصص، ولكن الله لا يفتقر إلى شيء لأنه واجب، فهو عالم بكل شيء.

يقول الرازي: (أما الجمهور من المسلمين فإنهم اتفقوا على أنه ﷻ يعلم الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى، إنما قلنا أنها تصح أن تكون معلومة لأنا نعلمها قبل وقوعها فإنا نعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها، والوقوع يدل على الإمكان، وإنما قلنا إنه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون معلومة لله تعالى، لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته، فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره، فلو حصل التخصيص لافتقر إلى مخصص، وذلك محال، فوجب أن لا يتعلق بشيء من المعلومات أصلا وإن تعلق بالبعض فإنه يتعلق بكلها وهو المطلوب)(٢).

= وينظر: النبوات: لابن تيمية، ص ٣٧٨، و٣٥٧ - ٣٥٨؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١٠٦٦)؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ صالح الزركان، ص٣٠٢.

(١) ينظر: (١/ ٣/ ٦٨-٧٢).

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٥. بتصرف؛ ومج٦، ج١٢، ص١٠٢؛ ومج١١، ج٢١، ص٢٤؛ ومج١١، ج٢١، ص٢٤؛ وج٢٢، ص٦٦؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٦٦-٦٧.

وهذا الدليل ذكره ليفسد قول المعتزلة[١]: (ثانيها: فساد قول المعتزلة، وذلك لأنه ﷻ بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وأن يكون عالما به وبتفاصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بإرادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والإرادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق الشيء لا بد وأن يكون عالما به على سبيل التفصيل. (فلو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا أنه غير موجد نفسه)[٢].

لكنه في المطالب العالية لم يستحسن هذا الدليل بل فضل عليه دليلا آخر[٣]، وفيما يلي إيضاحه.

رابعًا: دليل الكمال والنقصان:

وهو أن الله منزه عن النقص، والجهل نقص، فيجب أن يكون الله عالما بكل المعلومات.

---

(١) قلت: يقصد الرازي بإفساده لقول المعتزلة: أي فيما يتعلق بأفعال العبد، وأنه ليس خالقا لأفعاله، والدليل على صحة ما قلت: كلامه الذي بين القوسين: (فلو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا أنه غير موجد نفسه)، فهو يفسد قول المعتزلة بناءً على مذهبه في القضاء والقدر-الجبر-، فهو يبطل قول المعتزلة بدليل شمول علم الله بالكليات والجزئيات، فهو يريد إلزامهم بهذا الدليل لأنهم يعترفون بشمول علم الله تعالى، وسيذكر دليلهم فيما بعد. وينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٢٢؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ الزركان، ص٥٤١-٥٤٢.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٥٩.

(٣) ينظر المطالب العالية؛ (١/ ٣/ ٨٩).

كما أننا نجد أنه استدل بدليل الفطرة على شمول علم الله تعالى بالكليات والجزئيات[١].

كما استدل على أن الإلهية لا تكمل إلا إذا كان الله تعالى عالما بجميع الجزئيات، وفي هذا يقول: (ثم بين تعالى أنه إنما يصح منه أن يقص تلك الأحوال عليهم لأنه ما كان غائبا عن أحوالهم بل كان عالما بها، وما خرج عن علمه شيء منها، وذلك يدل على أن الإلهية لا تكمل إلا إذا كان الإله عالما بجميع الجزئيات، حتى يمكن أن يتميز المطيع عن العاصي، والمحسن عن المسيء)[٢].

كما استشهد على أن الله تعالى عالم بكل الأحوال على التفصيل بقول والده حيث يقول: (حكى الشيخ الإمام الوالد عن أبي القاسم الأنصاري عن إمام الحرمين - رحمهم الله تعالى - أنه كان يقول لله تعالى معلومات لا نهاية لها، وله في كل واحد من تلك المعلومات معلومات أخرى لا نهاية لها، لأن الجوهر الفرد يعلم الله تعالى من حاله أنه إنما يمكن وقوعه في أحياز لا نهاية له على البدل وموصوفا بصفات لانهاية لها على البدل، وهو تعالى عالم بكل الأحوال على التفصيل، وكل هذه الأقسام داخلة تحت قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ [الرعد: ٩])[٣].

كما نجد أنه حكى استدلال المعتزلة على شمول علم الله تعالى وأنه عالم بذاته، حيث يقول عنهم: (أما على أصول المعتزلة[٤]، فقد قالوا: إنه تعالى

---

(١) المطالب العالية، (١/ ٣/ ١٠١).

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٣.

(٣) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص١٦؛ وينظر: مج٧، ج١٣، ص٤٢.

(٤) قلت: المقصود بأصول المعتزلة: القول بأن الله عالم بذاته.

حي وكل من كان حيا، فإنه يصح أن يعلم كل واحد من المعلومات، والموجب لتلك العالمية هو ذاته سبحانه. فنسبة ذاته إلى اقتضاء حصول العالمية ببعض المعلومات كنسبة ذاته إلى اقتضاء حصول العالمية بسائر المعلومات، فلما اقتضت ذاته حصول العالمية ببعض المعلومات وجب أن تقتضي حصول العالمية بجميع المعلومات فثبت كونه تعالى عالما بجميع المعلومات)[(١)].

فيفهم من كلامه هذا أنه لم يعترض على استدلال المعتزلة على أن الله تعالى عالم بذاته، والسبب في هذا هو تأثره بالمعتزلة، فمما تجدر الإشارة إليه أن الرازي مال إلى قول المعتزلة بأن الله عالم بذاته في مواضع من تفسيره، حيث يقول: (واعلم أن الله لذاته عالم بكل المعلومات في كل الأوقات بعلم واحد وذلك العلم غير متغير، وذلك العلم من لوازم ذاته من غير أن يكون موصوفا بالحدوث أو الإمكان والعبد لا يشارك الرب إلا في السدس الأول)[(٢)].

بينما نجده قد أبطل استدلالهم بالأدلة النقلية التي استدلوا بها على أن الله تعالى عالم لذاته، حيث يقول عنهم عند قوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]: (واعلم أن المعتزلة احتجوا بهذه الآية على أنه تعالى عالم بذاته لا بالعلم. فقالوا: لو كان عالما بالعلم لكان ذا علم. ولو كان كذلك لحصل فوقه عليم تمسكا بعموم هذه الآية وهذا باطل)[(٣)].

ويقول عنهم أيضًا عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]: (قالت

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٢٢.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٨؛ وينظر: مج١، ج١، ص١٣٣؛ ومج٤، ج٧، ص٥؛ ومج٦، ج١٢، ١٧٣؛ ومج٨، ج١٦، ١٤٤؛ ومج١٠، ج١٩، ص٦٦.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١٨٣.

المعتزلة: إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] ظهر أنه عالم بذاته)(١).

ثم أجاب عليهم، حيث يقول: (و اعلم أن أصحابنا قالوا دلت سائر الآيات على إثبات العلم لله تعالى وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] و﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] و﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] و﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١] وإذا وقع التعارض فنحن نحمل الآية التي تمسك الخصم بها على واقعة يوسف وإخوته خاصة، والخاص مقدم على العام، غاية ما في الباب أنه يوجب تخصيص العموم، إلا أنه لا بد من المصير إليه لأن العالم مشتق من العلم، والمشتق مركب والمشتق منه مفرد، وحصول المركب بدون حصول المفرد محال في بديهة العقل، فكان الترجيح من جانبنا)(٢).

ويقول عند قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]: (قال أصحابنا دلت الآية على أن لله تعالى عِلْماً، وذلك لأنها تدل على إثبات علم الله تعالى، ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال)(٣).

فاتضح لنا مما سبق مدى اضطراب الرازي في «صفة العلم» بين مذهب المعتزلة الذي ينص على عينية الصفات وبين مذهب الأصحاب - الأشاعرة - الذين يقولون إن صفات الله تعالى أمور زائدة على الذات وأنها مع ذلك ليست هي عين ذاته، والذي قال به أيضًا.

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٥٩؛ ومج٩، ج١٨، ص١٨٣.
(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١٨٣؛ ومج١، ج٢، ص١٥٩. بتصرف.
(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص١١٢؛ وينظر: مج٧، ج١٤، ص٩٤.

وقد قرر أن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل حدوثها خلافا لهشام بن الحكم(١) الذي قال: (إنه تعالى كان في الأزل عالما بحقائق الأشياء وماهياتها فقط، فأما حدوث تلك الماهية ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها)(٢).

(واحتَجَ عليه بالآية والمعقول)(٣)، واللغة، وسأذكر كلام هشام بن الحكم الذي يحكيه الرازي عنه لأن الرازي قرر من خلاله أن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل وقوعها وهذا في سياق رده على أدلته، وفيما يلي أذكر أدلة الرازي التي حكاها عن هشام بن الحكم، وهي:

أولًا: الأدلة النقلية:

سأذكر الآيات التي استدل بها هشام بن الحكم ووجه استدلاله بها:

قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ﴾ [البقرة: ١٢٤] (قال إنه تعالى صرح بأنه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الآيات كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبۡلُوَاْ أَخۡبَارَكُمۡ﴾ [محمد: ٣١] وقال: ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ

---

(١) هشام بن الحكم الكوفي الرافضي، المشبه، من متكلمي الشيعة، له نظر وجدل، وتواليف كثيرة، منها الرد على الزنادقة، التوحيد، الرد على أصحاب الطبائع، قال ابن حزم عنه: جمهور متكلمي الرافضة كهشام بن الحكم، وتلميذه أبي علي الصكاك وغيرهما يقولون: بأن علم الله مُحْدَث، وأنه لم يعلم شيئا في الأزل، فأحدث لنفسه علما.
ينظر: الفهرست: لابن النديم، ص ٣٠٧ - ٣٠٨؛ ولسان الميزان: لابن حجر، (٦/ ١٩٤)؛ وسير أعلام النبلاء، (١٠/ ٥٤٣-٥٤٤، (١٧٤).

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢١٠؛ ومج٢، ج٤، ص٣٤؛ ومج٥، ج٩، ص١٦؛ ومج٨، ج ١٥، ص١٩٥ -١٩٦، ٢٠٥ وج١٦، ص٥؛ ومج١١، ج٢١، ص٨٠، ٨٣ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٣٧.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٤.

أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] وقال في هذه السورة بعد ذلك: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٥] وذكر أيضًا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] وكلمة (لعل) للترجي وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١] فهذه الآيات ونظائرها دالة على أنه ﷻ لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها)[١].

ويقول الرازي عنه أيضًا: (ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [آل: عمران: ١٤٠] مشعر بأنه تعالى إنما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم، ومعلوم أن ذلك محال على الله تعالى، ونظير هذه الآية في الإشكال قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [آل عمران: ١٤٢][٢] وقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على أن الله تعالى لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها، فقال: كل هذه الآيات دالة على أنه تعالى إنما صار عالما بحدوث هذه الأشياء عند حدوثها)[٣].

ويقول الرازي عنه: (احتج هشام بن الحكم على قوله إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها بقوله: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦] قال فإن معنى الآية: الآن علم الله أن فيكم ضعفا وهذا يقتضي أن

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٤. بتصرف يسير.

(٢) ينظر إلى استدلال هشام بن الحكم بهذه الآية على صحة قوله في التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٥.

(٣) التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص١٦. بتصرف يسير.

علمه بضعفهم ما حصل إلا في هذا الوقت)[١].

وكذلك استدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝٧﴾ [الكهف: ٧]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ۝١٢﴾ [الكهف: ١٢][٢].

واستدل بقوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ٢٢][٣].

ثانيًا: الأدلة العقلية:

الأول[٤]: (أنه تعالى لو كان عالما بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق، وذلك محال فما أدى إليه مثله بيان الملازمة: أن ما علم الله تعالى وقوعه استحال أن لا يقع لأن العلم بوقوع الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال، وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالا لعين هذه الدلالة، فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع، ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الأشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق، وإنما قلنا إن ذلك محال أما في حق الخالق فلأنه ثبت أن العالم مُحْدَث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب أن يكون قادرا إذ لو كان موجبا لذاته لزم

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص١٩٥-١٩٦.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٨٠و٨٣ بتصرف.

(٣) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٣٧. بتصرف.

(٤) هذه جميع الأوجه العقلية التي ذكرها الرازي في تفسيره عن هشام بن الحكم، لذا جرى لها الترقيم بهذه الطريقة.

من قدمه قدم العالم أو من حدوث العالم حدوثه، وأما في حق الخلق فلأنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك، على معنى أنا إن شئنا الفعل قدرنا عليه، وإن شئنا الترك قدرنا على الترك، فلو كان أحدهما واجبا والآخر ممتنعا لما حصلت هذه المكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة.

الثاني: أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر، ولذلك فإنه يصل منا تعلق أحد المتعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان المتعلقان تعلقا واحدا لاستحال ذلك، لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوما مذهولا عنه، وإذا ثبت هذا فنقول: لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات، لكان له تعالى علوم غير متناهية، دفعة واحدة وذلك محال، لأن مجموع تلك الأشياء أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه، فالناقص متناه، والزائد زاد على المتناهي بتلك العشرة، والمتناهي إذا ضم إليه غير المتناهي كان الكل متناهيا، فإذاً وجود أمور غير متناهية محال، فإن قيل: الموجود هو العلم، فأما تلك التعلقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الأعيان، قلنا: العلم إنما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم، فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الأمر لزم أن لا يكون العلم علما في نفس الأمر وذلك محال.

الثالث: أن هذه المعلومات التي لا نهاية لها، هل يعلم الله عددها أو لا يعلم، فإن عَلِمَ عددها فهي متناهية، لأن كل ماله عدد معين فهو متناه، وإن لم يعلم الله عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل، وكلامنا ليس إلا في العلم التفصيلي.

الرابع: أن كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه، وكل متميز عما عداه فإن ما عداه خارج عنه، وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه، فإذن كل معلوم فهو متناه، فإذن كل ما هو غير متناه استحال أن يكون معلوما.

الخامس: أن الشيء إنما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة إليه وانتساب الشيء إلى الشيء يعتبر تحققه في نفسه، فإنه إذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال أن يكون لغيره إليه من حيث هو نسبة، والشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصا البتة، فاستحال كونه متعلقاً بالعلم، فإن قيل: يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود، فإنا نعلمها وإن لم يكن لها تعينات البتة، قلنا: هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا، وليس جوابا عن كلامنا، وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة، قال هشام: فهذه الوجوه العقلية تدل على أنه لا حاجة إلى صرف هذه الآيات عن ظواهرها)[(١)].

السادس: (أنه تعالى لو كان عالما بالجزئيات قبل وقوعها لكان كل ما علم وقوعه واجب الوقوع وكل ما علم عدمه ممتنع الوقوع وإلا لزم انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي إلى المحال محال ولو كان ذلك واجبا فالذي علم وقوعه يجب كونه فاعلا له ولا قدرة له على الترك والذي علم عدمه يكون ممتنع الوقوع ولا قدرة له على الفعل وعلى هذا يلزم أن لا يكون الله قادرا على الشيء أصلا بل يكون موجبا بالذات وأيضًا فيلزم أن لا يكون للعبد قدرة لا على الفعل ولا على الترك لأن ما علم الله وقوعه امتنع من العبد تركه وما علم الله عدمه امتنع منه فعله فالقول بكونه تعالى عالما بالأشياء قبل وقوعها يقدح في الربوبية وفي العبودية وذلك باطل فثبت أنه تعالى إنما يعلم الأشياء عند وقوعها وعلى هذا التقدير فالابتلاء والامتحان والاختبار جائز عليه وعند هذا قال: يجري قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] على ظاهره)[(٢)].

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٤-٣٥ بتصرف يسير.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٨٠.

ثالثًا: الأدلة اللغوية:

يقول الرازي عنه: (احتج هشام بن الحكم على قوله: إنه تعالى لا يعلم الشيء إلا عند حدوثه بهذه الآية، لأن قوله: ﴿إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ خَيْرًا﴾ [الأنفال: ٧٠] فِعْلُ كذا وكذا شرط وجزاء، والشرط هو حصول هذا العلم، والشرط والجزاء لا يصح وجودهما إلا في المستقبل، وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى)[١].

فهذه أدلة هشام بن الحكم التي حكاها الرازي عنه، والخص موقف الرازي من هشام بن الحكم فيما يلي:

١) أن هشام بن الحكم كان رئيسا للرافضة[٢].

٢) الرد على شبهة هشام بن الحكم وأدلته التي استدل بها على صحة ما ذهب إليه[٣]، لأنه يظهر فيها تقرير الرازي بأن الله تعالى يعلم الأشياء قبل وقوعها.

أولًا: الرد على أدلته النقلية:

نجد أن الرازي يحكي قول جمهور المسلمين في الرد على شبهته عموما، وفي هذا يقول: (أما الجمهور من المسلمين فإنهم اتفقوا على أنه ﷻ يعلم الجزئيات قبل وقوعها)[٤].

---

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٢٠٥.

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٥. بتصرف.

(٣) تنبيه: سأورد رد الرازي على شبهة هشام بن الحكم وأدلته كما هي مرتبة في الأدلة، حتى لا يأتي تكرار الكلام مرة أخرى.

(٤) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٥.

وجاء رد الرازي على أدلة هشام بن الحكم النقلية بدليلين:

الدليل الأول: الدليل العقلي:

يقول عن المتكلمين في ردهم على هشام بن الحكم: (أجاب المتكلمون عنه: بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها، فثبت أن التغيير في العلم محال إلا أن إطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور، يقال: هذا علم فلان والمراد معلومه، وهذا قدرة فلان والمراد مقدوره، فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم، فالمراد تجدد المعلوم)[١].

الدليل الثاني: الدليل النقلي:

حيث يقول الرازي عنهم:

١) (والمتكلمون أجابوا بأن معنى الآية: أنه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلا واقعا، بل يعلم منه أنه سيحدث، أما عند حدوثه ووقوعه فإنه يعلمه حادثا واقعا، فقوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] معناه: أن الآن حصل العلم بوقوعه وحصوله، وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بأنه سيقع أو سيحدث)[٢].

والرازي هنا يحكي كلام المتكلمين مقررا لهم دون أي اعتراض منه عليهم، وهذا يخالف مذهبه ومذهب المتكلمين الذين ينكرون تجدد علم الله بناء على شبهة منع قيام الحوادث بذات الله تعالى على حد زعمهم.

---

(١) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٦.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص١٩٦.

٢) قوله تعالى: ﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٍ﴾ [الحديد: ٢٢] (استدل جمهور أهل التوحيد بهذه الآية على أنه تعالى عالم بالأشياء قبل وقوعها خلافا لهشام بن الحكم، ووجه الاستدلال أنه تعالى لما كتبها في الكتاب قبل وقوعها وجاءت مطابقة لذلك الكتاب علمنا أنه تعالى عالما بها بأسرها)[١].

ثانيًا: الرد على أدلته العقلية:

وفي هذا يقول الرازي:

(أما الشبهة الأولى): فالجواب عنها: أن العلم بالوقوع تبع الموقوع، والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع، فالعلم لازم لا يغني عن القدرة.

(وأما الشبهة الثانية): فالجواب عنها: أنها منقوضة بمراتب الأعداد التي لا نهاية لها.

(وأما الشبهة الثالثة): فالجواب عنها: أن الله تعالى لا يعلم عددها، ولا يلزم منه إثبات الجهل، لأن الجهل هو أن يكون لها عدد معين، ثم أن الله تعالى لا يعلم عددها، فأما إذا لم يكن لها في نفسها عدد، لم يلزم من قولنا: أن الله تعالى لا يعلم عددها إثبات الجهل.

(وأما الشبهة الرابعة): فالجواب عنها: أنه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العلم تميزه عن غيره لأن العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير، فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره، وثبت أن العلم بتميزه من غيره يوقف على العلم بغيره، لزم أن لا يعلم الإنسان شيئا واحدا إلا إذا عَلِمَ أمورا لانهاية لها.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٣٧.

(وأما الشبهة الخامسة): فالجواب عنها: بالنقض الذي ذكرناه، وإذا انتقضت الشبهة سقطت، فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عمومية عالمية الله تعالى سالما عن المعارض)[١].

الرد على الدليل العقلي السادس، حيث يقول الرازي: (وأما جمهور علماء الإسلام فقد استبعدوا هذا القول، وقالوا: إنه تعالى من الأزل إلى الأبد عالم بجميع الجزئيات فالابتلاء والامتحان محالان عليه وأينما وردت هذه الألفاظ فالمراد أنه تعالى يعاملهم معاملة لو صدرت تلك المعاملة عن غيره لكان ذلك على سبيل الابتلاء والامتحان)[٢].

ثالثًا: الرد على دليله اللُغوي:

حيث يقول الرازي: (والجواب: أن ظاهر اللفظ وإن كان يقتضي ما ذكره هشام، إلا أنه لما دل الدليل على أن علم الله يمتنع أن يكون مُحْدَثا وجب أن يقال: ذكر العلم وأراد به المعلوم من حيث أنه يدل حصول العلم على المعلوم)[٣].

كما رد الرازي على الرافضة[٤] الذين يجوزون البداء على الله تعالى، حيث

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣٦.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٥٠.

(٣) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٢٠٥.

(٤) الرافضة هم فرقة من فرق الشيعة، وسموا رافضة لرفضهم إمامة الشيخين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، ورفضهم لكثير من الصحابة، ورفضهم لإمامة زيد بن علي بن الحسين حين سألوه عن أبي بكر وعمر، فأثنى عليهما وقال: هما وزيرا جدي، فانصرفوا ورفضوه. وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين: لأبي الحسن الأشعري، (١/ ٨٨-٨٩؛ ١٣٧)؛ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: للرازي، ص٧٧؛ ورسالة في الرد على الرافضة: لأبي حامد المقدسي، ص٦٥-٦٦.

يقول الرازي: (قالت الرافضة: البداء جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئا ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده، وتمسكوا فيه بقوله: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ﴾ [الرعد: ٣٩]

واعلم أن هذا باطل لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك كان دخول التغير والتبدل فيه محالا)(١).

وقد أفسد الرازي قول الفلاسفة بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات(٢)، بناءً على شبهتهم في المعاد(٣).

كما أوضح الرازي أن جميع الحوادث لابد وأن تكون معلومة لله تعالى، فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب ذلك العلم جهلا، وهذا محال(٤).

وأوضح أن علم الله تعالى لا يتغير ولا يتجدد، لأن هذا محال، وأن الذي يقع فيه التغير والتجدد هو النسب والاضافات والمتعلقات للعلم والمعلوم(٥)، حيث

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٦٦.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٥٨. بتصرف؛ ومج٦، ج١٢، ص١٥٤-١٥٥؛ ومج٧، ج١٤، ص٢٣؛ ومج٩، ج١٧، ص١٨-٢٩؛ ومج١٠، ج١٩، ص ١٥-١٦وج٢٠، ص٢٢٥؛ ومج ١١، ج ٢٢، ص ١١٣؛ ومج ١٢، ج ٢٣، ص ١٠؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٢٤٠ - ٢٤١ و، ج٢٦، ص١٠٨-١١٠؛ ومج١٤، ج٢٨، ص١٥٢، ١٦٢-١٦٣، ١٩١؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٤٠؛ ومج١٦، ج٣١، ص٥، ١٨.

(٣) سأكتفي بالإشارة لرده على الفلاسفة في أمر المعاد بأن الله تعالى يعلم الجزئيات، فالرازي رد على شبه المنكرين للحشر والنشر، وكل هذا خارج عن نطاق بحثي.

(٤) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٥؛ ومج٨، ج١٥، ص١٤٤؛ ومج١١، ج٢١، ص٢٠٠؛ ومج١٣، ج٢٥ص٢٥٣ - ٢٥٤بتصرف.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص٢٣٢؛ ومج٤، ج٨، ص١٤؛ ومج٥، ج٩، =

يقول: (علم الله من الأزل إلى الأبد محيط بكل معلوم، وعلمه لا يتغير، ولكن يتغير تعلق علمه، فإن العلم صفة كاشفة يظهر بها كل ما في نفس الأمر فعَلِمَ الله في الأزل أن العالم سيوجد فإذا وُجِدَ عَلِمَه موجودا بذلك العلم، وإذا عُدِمَ يعلمه معدوما بذلك، وأن علم الله صفة يظهر فيها كل ما هو واقع كما هو واقع، - ثم بين هذا بمثال من الحسيات -، حيث يقول: (ونبين هذا بمثال من الحسيات، ولله المثل الأعلى، وهو أن المرآة الصافية الصقيلة إذا عُلِقَت من موضع وقُوبل بوجهها جهة ولم تُحَرك ثم عبر عليها زيد لابسا ثوبا أبيض ظهر فيها زيد في ثوب أبيض، وإذا عبر عليها عمرو في لباس أصفر يظهر فيها كذلك، فهل يقع في ذهن أحد أن المرآة في كونها حديدا تغيرت؟، أو يقع له أنها في تدويرها تبدلت؟، أو يذهب فهمه إلى أنها في صقالتها اختلفت؟، أو يخطر بباله أنها عن سكانها انتقلت؟، لا يقع لأحد شيء من هذه الأشياء ويقطع بأن المتغير الخارجات، فافهم علم الله من هذا المثال بل أعلى من هذا المثال، فإن المرآة ممكنة التغير، وعلم الله غير ممكن عليه ذلك)(١).

إلا أننا نجده في المطالب العالية قد قال: (وعلى كل التقديرات، فإنه يجب أن يكون العلم بكل معلوم مغاير للعلم بالمعلوم الآخر)(٢)؛ وفي التفسير أيضًا حيث سبق أن ذكرنا أنه قرر كلام المتكلمين في تجدد علم الله(٣).

= ص٨٤؛ ومج٧، ج١٤، ص١٨٠؛ ومج١٠، ج١٩، ص٦٦؛ ومج١١، ج٢١، ص٨٤؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٢٩؛ ومج١٤، ج٢٨، ص١٠٦؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٤٣.

(١) ينظر التفسير الكبير، مج ١١، ج ٢١، ص ٢٤؛ وص ٨٤؛ ومج ١٣، ج ٢٥، ص ٢٩ وص٢٥٣-٢٥٤.

(٢) ينظر المطالب العالية، (١/ ٣/ ٩٤).

(٣) يراجع صفة العلم.

وأوضح أن علم الله تعالى لا يوصف بالحدوث والإمكان[(١)].

حيث يقول: (غضب الله إنما تولد عن علمه بصور القبيح والجناية عنه، فهذا العلم إما أن يقال إنه قديم، أو محدث، فإن كان هذا العالم قديما فلم خلقه ولم أخرجه من العدم إلى الوجود مع علمه بأنه لا يستفيد من دخوله في الوجود إلا العذاب الدائم، ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل إقدامه على ايجاده وتكوينه؟ وأما إن كان ذلك العلم حادثا كان الباري تعالى محلا للحوادث ولأنه يلزم أن يفتق إحداث ذلك العلم إلى سبق علم آخر ويتسلسل وهو محال، وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد)[(٢)].

وعند قوله تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾ [المائدة: ٩٤] يقول: (أن هذا مجاز، لأنه تعالى لم يزل عالما ولا يزال)[(٣)].

وأوضح أن (اعلم يقتضي مفضلا عليه، يُقال زيد اعلم من عمرو، والله اعلم ممن؟)[(٤)]؛ ثم أجاب عليه بالآتي:

١) (أنه لا يقتضي الاشترك في أصل الفعل)[(٥)].

٢) (أن أفعل يجيء كثيرا بمعنى عالم لا عالم مثله، وحينئذ إذا كان هناك عالم فذلك مفضل عليه، وإن لم يكن ففي الحقيقة هو العالم لا غير، وفي كثير من

---

(١) ينظر التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٨. بتصرف.
(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٦٣. وينظر: مج١٥، ج٢٩، ص٢٤٣.
(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٨٦
(٤) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٣.
(٥) مج١٤، ج٢٨، ص١٩١. بتصرف.

المواضع أفعل في صفات الله بذلك المعنى)[١]. والأول أصح وأظهر وأوضح وأشهر.

٣) أن الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الأحوال ما لا يعلمه غيره[٢].

وأن (اعلم) لا تقتضي حصول التفاوت في علم الله، لأن هذا محال[٣].

وأوضح أن (كمال علم الله تعالى يحصل من جهات ثلاث هي:

وحدته. وعموم تعلقه بكل المعلومات. وبقاؤه مصونا عن كل التغيرات)[٤].

وقد أورد اعتراضا قائلا: (فإن قيل: لِمَ قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١١] مع أنه الآن كذلك؟ - فرد عليه قائلا -: قال الخليل: الخبر عن الله بهذه الألفاظ كالخبر بالحال والاستقبال، لأنه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان.

وقال سيبويه: القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا وإحسانا تعجبوا، فقيل لهم: إن الله كان كذلك، ولم يزل موصوفا بهذه الصفات)[٥].

ويقول عن معنى كان من صفات الله تعالى: (الذي أقول به وأذهب إليه أن لفظ

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٨٦.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٣؛ ومج١٤، ج٢٨، ص١٩١.

(٣) ينظر التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٢٤؛ ومج٧، ج١٣، ص١٦٤؛ وج١٤، ص١٨٠؛ ومج٨، ج١٥، ص١٤٤؛ ومج١١، ج٢١، ص٢٠٠.

(٤) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٨١. بتصرف.

(٥) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٢١٨-٢١٩. بتصرف، وينظر إلى قول سيبويه في الأمالي الشجرية: (٢/ ١٩٤-١٩٥)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٤/ ١١١).

كان تامة مطلقا بمعنى أنه كان حاصلا من الأزل إلى الأبد)[١].

وأوضح المراد من (العلم) عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]: (المراد بالعلم هنا المعلوم كما يقال: اللهم اغفر لنا علمك فينا، أي معلومك وإذا ظهرت آية عظيمة، قيل: هذه قدرة الله، أي مقدوره والمعنى: أن أحدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى.

ثم ذكر احتجاج بعض الأصحاب بهذه الآية في إثبات «صفة العلم» لله تعالى وهو ضعيف لوجوه:

(أحدها): أن كلمة (من) للتبعيض، وهي داخلة ههنا على العلم، فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض في صفة الله تعالى وهو محال.

(الثاني): أن قوله: بما شاء لا يأتي في العلم إنما يأتي في المعلوم.

(والثالث): أن الكلام إنما وقع ههنا في المعلومات، والمراد أنه تعالى عالم بكل المعلومات، والخلق لا يعلمون كل المعلومات، بل لا يعلمون منها إلا القليل)[٢].

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٣٨؛ وينظر: ص١٣٠-١٣١؛ ومج٤، ج٧، ص١٠٠-١٠١؛ وج٨، ص١٧٧-١٧٨؛ ومج٥، ج١٠، ص٢٠٨؛ ومج٦، ج١١، ص٧١.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١١.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثباته لـ «صفة العلم» لله تعالى، وأن علم الله تعالى أزلي، وشامل لكل الجزئيات والكليات.

ونجد أنه منع أن يوصف الله تعالى بالعلاّمة والمعلم، وهو بهذا موافق للسلف، إلاّ أنه قصر في إيضاح السبب الذي يمنع من إطلاقها على الله تعالى.

كما لوحظ عليه مخالفته المنهجية حينما استدل بالسمع على «صفة العلم»، مع أنه يثبت «صفة العلم» بالعقل فحسب، وهو لم يكتفِ بالعقل، بل استدل بالسمع، والفطرة. فهو مضطرب حتى في أدلته.

وقد خالف السلف في عدم القول بتجدد علم الله تعالى الحادث، بناءً على شبهة حلول الحوادث.

وحل المعضلة بأن الذي يتجدد هو التعلق بين العلم والمعلوم. وأن أي نص يشعر ظاهره بتجدد علم الله تعالى فالمراد منه تجدد المعلوم.

إلا أننا وجدناه يقرر بأن الله تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ويعلمها بعلم آخر حين وجودها في التفسير الكبير حينما حكى كلام المتكلمين مقررا لكلامهم، وفي المطالب العالية. وفي هذا يقول ابن تيمية: (وكذلك أبو عبدالله الرازي يميل إلى هذا القول - تجدد علم الله تعالى - في المطالب العالية وغيرها)[(١)].

---

(١) رسالة في تحقيق علم الله تعالى، (١/ ١٨١)؛ ضمن جامع الرسائل.

كما نجد أنه في رده على الاعتراض الذي أورده في دخول كان على صفات الله تعالى قد وافق السلف، إذ أن (كان) أسلوب متكرر في عدد من الآيات وهو يدل على اتصافه تعالى بهذه الصفات في الحال والمستقبل، كاتصافه بها في الماضي، أي أنه لم يزل موصوفا بهذه الصفات، فهي تدل على الدوام والاستمرار الذي يعم جميع الأوقات، فهي بمعنى الأزل والأبد(١).

كما قال علماء النحو: إن كان تستعمل بمعنى بقي على حاله، واستمر شأنه، من غير انقطاع ولا تقيد بزمن(٢).

وقد خالف السلف في إيضاحه لصيغة اعلم التي هي على وزن أفعل في صفات الله تعالى.

كما خالفهم في إيضاح معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إيضاح السبب في عدم وصف الله تعالى بالعلاّمة والمعلم.

---

(١) ينظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة حم السجدة، فصلت، ص٩٤٣؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٦٨-٣٦٩)؛ و(١٨/ ٢٣٢)؛ والتسعينية، (١/ ٣٢١-٣٢٣)؛ (٢/ ٤٥٨ - ٤٦٢)؛ ومنهج الإمام البخاري في التفسير من خلال صحيحه: سيد أحمد الحظري، (١/ ٣٢٦-٣٢٩)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٤/ ١١٢)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢١٠ - ٢١١)؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبد الله الغنيمان، (١/ ١٦٣)؛ وأقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد: د/ هشام الصيني، (٢/ ٩٩٤، و٦٦٧ - ٦٦٨)؛ وروح المعاني: للألوسي، (٤/ ٢٢٩).

(٢) ينظر: النحو الواضح، (١/ ٥٤٩)؛ والمقتضب: للمبرد، (٤/ ١١٩).

السبب في عدم وصف الله تعالى بالعلاّمة والمعلم هو أن صفات الله تعالى توقيفية[١]، لا مجال للعقل فيها، فيجب الوقوف فيها على ما جاء به الكتاب والسنة، فلا يزاد ولا ينقص، وهذان الوصفان لم يردا في كتاب ولا سنة، لذا لا يوصف الله تعالى بهما.

يقول الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ: (لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والسنة)[٢].

الوجه الثاني: أدلة ثبوت «صفة العلم» لله تعالى.

أدلة ثبوت «صفة العلم» لله تعالى أدلة نقلية وعقلية، بل إن الدليل النقلي يؤخذ منه الدليل العقلي كما سيأتي بيانه فيما بعد.

أما عن الأدلة النقلية فهي كثيرة جدا[٣]، فمنها:

قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾ [البقرة: ٣٢]؛ وهو عالم للغيب والشهادة يقول الله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ﴿٩﴾﴾ [الرعد: ٩]؛ وهو علاّم الغيوب يقول تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩]؛ فعلم الغيب من خصائصه يقول تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل: ٦٥]؛

(١) ينظر بدائع الفوائد: لابن القيم، (١/ ١/ ١٦٧)؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٢٩٨، ضمن الرسائل والمتون العلمية.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٢٦)؛ وينظر المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد ابن حنبل في العقيدة جمع وتحقيق ودراسة: د/ عبدالإله الأحمدي، (١/ ٢٧٨).

(٣) ينظر ما ذكره الدارمي في الرد على الجهمية، ص٣١١-٣١٢، ضمن عقائد السلف؛ ودرء التعارض: لابن تيمية، (١٠/ ١١٣-١٢٦)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص٢٤-٢٦.

وعلمه قد أحاط بكل شيء يقول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]؛ وعلمه وسع كل شيء ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨]؛ وهو بكل شيء عليم يقول تعالى ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧].

والله علم ما كان وما سيكون ومالم يكن لو كان كيف يكون، فأما الأول فيدل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٦ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف: ٦ - ٧]. وعلى الثاني قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ١٢]. وعلى الثالث قوله ﷺ عن أطفال المشركين لما سئل عن مصيرهم يوم القيامة: «اللهُ تَعَالَى إِذَا خَلَقَهُمْ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ»(١).

ولو ذهبت أستعرض الآيات والأحاديث لطال بنا المقام؛ وسبق لي وأن بينت أدلة ثبوت صفة العلم من الكتاب والسنة.

أما عن الأدلة العقلية، فالعقل الصريح يدل على علمه تعالى، ومن دلالته على هذا دلالة أفعاله تعالى، فإنها من أعظم ما يدل على علمه تعالى، وقد تضمنها قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٤﴾ [الملك: ١٤] فقد دلت هذه الآية على سعة علمه تعالى من عدة طرق عقلية منها:

(أحدها): أن إيجاده للأشياء هو بإرادته، والإرادة تستلزم تصور المراد، وتصور المراد هو العلم، فكان الإيجاد مستلزما للإرادة، والإرادة مستلزمة

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، (١٣٨٣)؛ وفي كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين، (٦٥٩٧)؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، (٢٦٥٩).

للعلم، فيكون إيجاد الله تعالى للأشياء مقتضيا للعلم بها.

(ثانيها): تخصيص المخلوقات بما خصصت به يدل على أنها في غاية الإحكام والإتقان، وهذا يستلزم علم الله تعالى بها، لأنه لا يمكن حصول الإحكام والإتقان في المخلوقات إلا مع العلم بها(١).

ومن الأدلة العقلية أيضًا:

* دلالة التقابل بين الكمال والنقص، وأن تنزيه الله عن النقص يستلزم لذاته ثبوت الكمال المطلق لله تعالى، لأنه لو لم يثبت لله وصف الكمال لثبت ما يقابله من النقص، والله سبحانه منزه عن النقص(٢).

فنحن نعلم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق، وأن الواجب أكمل من الممكن، ونعلم ضرورة أنا إذا فرضنا شيئين أحدهما عالم والآخر غير عالم كان العالم أكمل منه فإذا لم يكن الخالق سبحانه عالما يلزم أن يكون غير عالم أي جاهلا وهو ممتنع(٣).

* ودلالة ما يقتضيه اتصاف المخلوق ببعض صفات الكمال من وجوب اتصاف الله بها، لأن الله هو الذي جعل المخلوق على تلك الصفة، ومعطي الكمال أحق به وأولى(٤).

---

(١) ينظر شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٥٥؛ والنبوات، ص٣٧٨، و٣٥٧-٣٥٨؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ١٢٥-١٢٦)؛ والمعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٤٨.

(٢) المعرفة في الإسلام: د/ عبدالله القرني، ص٥٤٦.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٥٥.

(٤) المعرفة في الإسلام: د/ عبدالله القرني، ص٥٤٦.

فكل علم في الممكنات التي هي المخلوقات فهو منه، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومبدعه عاريا منه بل هو أحق[١].

الوجه الثالث: الرد على قوله بعدم تجدد علم لله تعالى.

لقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم علمه الأزلي بكل شيء، كما ذكر علمه بالأشياء بعد وجودها، فدل ذلك على أن له ﷻ علوما كثيرة متعددة فهو ﷻ يعلم الأشياء كلها بعلمه الأزلي القديم فيعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون[٢].

يقول ابن تيمية ﵀: (القرآن دل على أنه يعلم الشيء بعد كونه مع علمه بأنه سيكون في بضع عشرة آية، وقد ثبت بالدلائل اليقينية أنه يعلم كل ما يفعله، وأنه بكل شيء عليم)[٣].

ويقول: (إن القرآن قد أخبر بأن الله يعلم ما سيكون في غير موضع، فقد علم ما سيخلقه علما مفصلا، وكتب ذلك، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده، ثم لما خلقه عَلِمَه كائنا مع عِلْمِه الذي تقدم أنه سيكون، فهذا هو الكمال، وبذلك جاء القرآن في غير موضع.

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعا من القرآن مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله، بل أخبر بذلك نبيه وغير

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٥٥؛ وينظر إلى الأدلة العقلية لـ «صفة العلم» في درء التعارض بين العقل والنقل: لابن تيمية، (١٠/ ١١٤).

(٢) ينظر: آراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (٢/ ٦٢٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٢/ ١٨٧).

نبيه، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء بل هو سبحانه يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون كقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الإنعام: ٢٨] بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)[١].

ويقول: (ولا ريب أنه كان عالما سبحانه بأنه سيكون، لكن لم يكن المعلوم قد وُجِدَ، وهذا كقوله: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٨] أي بما لم يوجد فإنه لو وجد لعلمه، فعلمه بأنه موجود، ووجوده متلازمان، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه)[٢].

كما أن العقل والنقل يدلان على أن علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدر زائد عن العلم الأول[٣].

وتسمية ذلك تفسيرا أو حلولا لا يمنع من القول به ما دام دالا على الكمال لله تعالى من غير نقص، وما دامت أدلة الكتاب والسنة تعضده[٤].

كما أن تجدد علم الله تعالى وتكثره ليس نقصا بل هو غاية الكمال فإن (الرب واحد، وإنما يستلزم تكثر علمه وكلماته، وهذا حق وهو من أعظم كمالاته)[٥].

وقد ذكر ابن تيمية الخلاف في علم الله تعالى باعتبار تعلقه بالمستقبل، وأن الناس فيه على ثلاثة أقوال.

---

(١) الرد على المنطقيين، ص٤٦٥-٤٦٦.

(٢) الرد على المنطقيين، ص٤٦٦-٤٦٧.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٠٤).

(٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٠٥٨).

(٥) درء التعارض: لابن تيمية، (١٠/ ٧٧).

وقول أهل السنة والجماعة: أنه يعلمها قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر حين وجودها[١].

والذي في القرآن أن التجدد يكون بعد الوجود[٢].

يقول ابن تيمية رحمه الله: (لا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، ثم إذا كان: فهل يتجدد له علم آخر؟ أم علمه به معدوما هو علمه به موجودا؟ هذا فيه نزاع بين النظار. ثم قال: على القول الأول - وهو أنه يتجدد له علم آخر - وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول، فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول، وعليه دل القرآن في أكثر من عشرة مواضع، وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف)[٣].

فالعلم بالحوادث لابد من القول بتجدده تبعا لتجدد تلك الحوادث[٤].

الوجه الرابع: إيضاح معنى صيغة اعلم التي هي على وزن أفعل في صفات الله تعالى.

إن ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وصفا لله تعالى على صفة التفضيل: (أفعل) مثل الأكرم، والأعلى، وأنه تعالى أكبر، واعلم، وأرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأحسن الخالقين، وغيرها كثير، فهذه النصوص المصرحة بإثبات الوصف الأعلى لله تبارك وتعالى، تكون بمثابة التقييد لسائر

---

(١) ينظر إلى أقوال الناس التي ذكرها في رسالة في تحقيق علم الله، (١/ ١٧٧-١٧٩)، ضمن جامع الرسائل.

(٢) المصدر نفسه، (١/ ١٧٩-١٨١).

(٣) ينظر درء التعارض، (١٠/ ١٧)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١٠٥٤ -١٠٥٥).

(٤) ينظر: ابن تيمية السلفي: للهراس، ص٩٧.

نصوص الصفات، بأنها إنما تكون على وجه الكمال مطلقا، فهي ذات دلالتين:

الأولى: نفي التصور، ونفي استلزام النقص في ذات الصفة.

الثانية: نفي المثل والنظير والمشارك في ذلك الكمال المطلق(١).

يقول ابن تيمية: (إن الله لا يُساوى في شيء من صفاته وأسمائه، بل ما كان من صفات الكمال فهو أكمل فيه، وما كان من سلب النقائص فهو أنزه منه، إذ له المثل الأعلى ﷻ)(٢).

ويقول: (إن قوله ﴿ٱلْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ٣] يقتضي أنه أفضل من غيره في الكرم، والكرم اسم جامع لجميع المحاسن، فيقتضي أنه أحق بجميع المحامد، والمحامد هي صفات الكمال فيقتضي أنه أحق بالإحسان إلى الخلق والرحمة وأحق بالحكمة وأحق بالقدرة، وبالعلم والحياة وغير ذلك)(٣).

الوجه الخامس: إيضاح قول السلف الصحيح في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

في هذه الآية الكريمة دلالة ظاهرة على ثبوت «صفة العلم» لله تعالى، فالله أضاف العلم إلى نفسه الكريمة، إضافة حقيقة، إضافة صفة إلى موصوف(٤).

فلفظ العلم تارة يضاف إلى العلم، وتارة إلى المعلوم:

فالأول: كقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾، وقوله: ﴿أَنزَلَهُۥ

---

(١) ينظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد: د/ سعود العريفي، ص٣٦٠-٣٦١.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (١٤/ ٤٤٩).

(٣) مجموع الفتاوى، (١٦/ ٣٦٠).

(٤) ينظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٩٧).

بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦] ونحو ذلك.

والثاني: كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] فالساعة هنا معلومة، لا عالمة، وقوله حين قال فرعون: ﴿فَمَا بَالُ ٱلۡقُرُونِ ٱلۡأُولَىٰ﴾ [طه: ٥١] قال موسى عليه السلام: ﴿قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ٥٢﴾ [طه: ٥٢][١].

ونفس العلم جنس يحيطون منه بما شاء، وسائره لا يحيطون به[٢].

ومعنى الآية: (أي لا يطلع أحد من علم الله على شيء إلا بما اعلمه الله عز وجل، وأطلعه عليه، ويحتمل أن يكون المراد لا يطلعون على شيء من علم ذاته وصفاته إلا بما أطلعهم عليه كقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٠])[٣].

فالآية تحتمل العلم بمعنى علم الله، وتحتمل العلم بمعنى المعلوم، وكلا المعنيين صحيح[٤].

فالله تعالى وسع علمه كل شيء، دقيقه وجليله، صغيره وكبيره، جزئيه وكليه، ومن آمن بأن الله تعالى عالم أثمر هذا في قلبه ثمرة المراقبة لله تعالى في السر والعلن، وأيقن أن علم العباد محدود، ونجم عن جهل، ويعقبه نسيان، فعلم العباد يضمحل ويتلاشى أمام علم الله تعالى، كما يضمحل السراج الضعيف في ضوء الشمس!.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٤/ ٣٩١ - ٣٩٢)؛ وشرح حديث النزول، ص٧١ - ٧٢.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٨٨).

(٣) تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (١/ ٦٧٩ - ٦٨٠).

(٤) ينظر تيسير الكريم الرحمن: للسعدي، ص٩٢؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ١٧١).

فالله تعالى لا تخفى عليه خافية، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، يعلم ماذا يجري في البحار، ويعلم مثاقيل الجبال، وعدد حبات الرمال، يعلم عدد ما سقط من الأوراق، والأمطار، يعلم ماذا تحمل الأرحام، يعلم الأرزاق، يعلم ما تحمله الأقدار، ومتى تنتهي الآجال، ومتى تقوم الساعة، لاينفد علمه، ولا يحد.

المبحث الرابع

صفة العلو وبعض الأدلة الدالة عليها

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: صفة العلو.

المطلب الثاني: بعض الأدلة الدالة على العلو.

المطلب الأول
صفة العلو

أولًا: معنى صفة العلو وورودها في القرآن والسنة:

العلو السمو والارتفاع، يُقال: علا النهار أي ارتفع، وعلا فلان الجبل: إذا رقيه، يعلوه علوا، وعلا فلان فلانا: إذا قهره، والعلي الرفيع، والعلو العظمة والتجبر ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: ٤] أي استكبر وطغى.

ويقال لكل شيء يعلو: علا يعلو سواء أكان في الرفعة والشرف أم في القهر والاستيلاء[(١)]، ومعاني العلو اللغوية قريبة من معاني العلو اللائقة بالله تعالى.

إذ الثابت لله تعالى من صفة العلو هو العلو المطلق الذي يشمل علو الذات وعلو القهر وعلو القدر، والنزاع على علو الذات فقط[(٢)].

يقول ابن القيم:

وَهْوَ العَلِيُّ فَكُلُّ أَنْوَاعِ الـ عُلُوِّ لَهُ فَثَابِتَةٌ بِلاَ نُكْرَانِ[(٣)]

---

(١) ينظر معجم مقاييس الغة: لابن فارس، (٤/ ١١٢)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٥/ ٨٣). مادة (علا).

(٢) ينظر شرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٦٥-٦٨)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص١٧.

(٣) متن القصيدة النونية، ص٢٠٣.

وجميع أنواع العلو ثابتة لله من كل وجه فله:

علو الذات: فإنه فوق جميع المخلوقات، وعلى العرش استوى أي علا وارتفع.

وعلو القدر: وهو علو صفاته وعظمتها فلا يماثله صفة مخلوق.

وعلو القهر: فهو سبحانه الغالب القاهر للأشياء كلها، وكل شيء تحت قهره سبحانه وسلطانه وعظمته، لا إله إلا هو ولا رب سواه، وقد قهر بعزته وعلوه الخلق كلهم فنواصيهم بيده ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن(١).

والله تعالى يقرن بين علوه وتسبيحه في غير ما موضع من آيات كتابه العزيز، فهو سبحانه عليّ على كل شيء بمعنى أنه قاهر له قادر عليه متصرف فيه، وهو عال عن كل عيب ونقص ومنزه عن ذلك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾﴾ [الإسراء: ٤٢ - ٤٣] فقرن تعاليه عن ذلك بالتسبيح، وبين سبحانه في غير آية أنه تعالى عما يقول المبطلون وعما يشركون فهو متعال عن الشركاء والأولاد كما أنه مسبح عن ذلك، وتعاليه سبحانه عن الشريك هو تعاليه عن السمي والند والمثل فلا يكون شيء مثله، وهو يتضمن أنه أفضل وخير من كل شيء، كما أنه أكبر من كل شيء وهذا يقتضي ثبوت صفات الكمال له دون ما سواه، وأنه لا يماثله شيء. وهو سبحانه قاهر لكل ما سواه قادر عليه نافذة مشيئته فيه، وهو سبحانه عال على الجميع فوق عرشه فهذه أمور ثلاثة في اسمه «العلي»

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ١٢٣)؛ الحق الواضح المبين: لابن سعدي، ص٢٤١؛ وشرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير ص٥١.

وتعاليه سبحانه عن الشركاء يقتضي اختصاصه بالإلهية، وأنه لا يستحق العبادة إلا هو ﷻ وحده[١].

وصفة العلو صفة ذاتية لله تعالى، وهي من أظهر الصفات التي جاءت بها النصوص مستفيضة متواترة من الكتاب والسنة، كما دلت عليها العقول والفطر السليمة، وقد أجمع على إثباتها سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين وتابعيهم[٢].

ولقد تنوعت أدلة صفة العلو فمنها ما يكون صريح الدلالة، ومنها ما يكون دالا عليها[٣]، ولقد قيل إنها تبلغ المئتين، أو تزيد[٤]؛ فسياق الأدلة مما يصعب حصره.

وإن المتأمل لآيات الكتاب المبين يجد أن لفظ الأعلى ورد مرتين في آيتين من آيات الذكر الحكيم، منها قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١].

وورد بلفظ العلي في ستة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣].

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ١١٩-١٢٤).

(٢) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١٢٢٨).

(٣) ينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٢٥٤ - ٢٦٤)؛ والعلو للعلي الغفار: للذهبي، ص١١؛ والأربعين في صفات رب العالمين: للذهبي، ص٤٦ - ٦٨؛ ومجموعة الرسائل والمسائل: لابن تيمية، (١/ ٢٠٠-٢٠١)؛ واجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ٩٦-١٨٨)؛ ومتن القصيدة النونية: لابن القيم، ص ٧٢ - ١١١؛ وشرحها للهراس، (١/ ١٩٨ - ٢٨٤)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨٠-٣٨٦).

(٤) ينظر درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ٢٦)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٢١)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٢٦٩).

وورد بلفظ علي في موضعين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١].

وورد بلفظ المتعال مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ۝٩﴾ [الرعد: ٩].

وورد بلفظ تعالى في أربعة عشر موضعًا، ومنها قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ١].

ودلالة السنة النبوية قد تواترت عن النبي ﷺ في إثبات «صفة العلو» لله تعالى(١)، فالآيات والأحاديث أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تذكر.

ثانيًا: موقف الرازي من «صفة العلو»:

نفى الرازي علو الذات معتمدا في ذلك على شبهة التجسيم، واستدل بأدلة عقلية ونقلية ظنا منه أنها تنفي علو الذات عن الله تعالى هذا على حد زعمه، ومن ثم أوجب تأويل «صفة العلو» بالقهر والقدرة والرتبة والشرف... الخ، فأثبت نوعين من أنواع العلو، أما علو الذات فهو ينفيه بناءً على شبهة التشبيه والتجسيم والتركيب والتمثيل، وإليك الآن شيئا من التفصيل بعد هذا الإجمال.

ولفظ العلو وما يشتق منه من ألفاظ هو عند الرازي من الألفاظ التي ظاهرها يشعر بالجسمية والحصول في الحيز والمكان والجهة، حيث يقول: (ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الألفاظ المشتقة من «العلو» فمنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ومنها قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]

---

(١) ينظر منهاج السنة: لابن تيمية، (٢/ ٦٤٥)؛ والعلو: للذهبي، ص١٤ وما بعدها؛ واجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ٩٨)، وسيأتي ذكر لبعض الأحاديث الدالة على علو الله تعالى في المطلب الثاني.

ومنها «المتعالي» ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الإطباق وهو أنهم كلما ذكروه أردفوا ذلك الذكر بقولهم «تعالى» لقوله تعالى في أول سورة النحل ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [النحل: ١] إذا عرفت هذا فالقائلون بأنه في الجهة والمكان قالوا: معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق، ثم هؤلاء منهم من قال: إنه جالس فوق العرش، ومنهم من قال: إنه مباين للعرش ببعد متناه، ومنهم من قال: إنه مباين للعرش ببعد غير متناه، وكيف كان فإن المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار، وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة)[١].

وعدّ الرازي لفظ العلي من أسماء الصفات.

يقول: (وأما لفظ العلي فعند الكل من أسماء الصفات، إلاّ أنه عند المشبهة[٢] يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الأعلى)[٣].

كما نجد أنه ينفي علو الله ﷻ، وأن يكون في جهة أو مكان، وهذا ما نجده في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] حيث يقول: (واعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة)[٤].

كما استدل على ذلك بأدلة عقلية ونقلية، حيث يقول: (دلت الدلائل العقلية

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٤-١٤٥.

(٢) يقصد بالمشبهة أهل السنة والجماعة.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٥.

(٤) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٣؛ وينظر: مج١، ج١، ص٩١؛ ومج١٦، ج٣٠، ص١٣٧.

والنقلية على أن يمتنع حصوله في المكان والجهة)[١] فجاءت أدلته كالآتي:

أولاً: الأدلة النقلية:

إضافة إلى أدلة الرازي النقلية العامة لنفي الصفات، والتي سبق إيضاحها، اعتمد الرازي الأدلة النقلية التالية لنفي صفة العلو، هذا على حد زعمه، ظنا منه أن في هذه الآيات دليلا على صحة دعواه:

١) قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧]، يقول الرازي: (الآية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة، لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا.

فإن قالوا: نحمله على أنه تعالى ما كان غائبا عنهم بالعلم والإحاطة.

قلنا: هذا تأويل، والأصل في الكلام حمله على الحقيقة.

فإن قالوا: فأنتم لما قلتم أنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياز والجهات فقد قلتم أيضًا بكونه غائبا.

قلنا: هذا باطل، لأن الغائب هو الذي يقبل أن يحضر بعد غيبة وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة، فأما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا في حقه امتنع وصفه بالغيبة والحضور، فظهر الفرق والله اعلم)[٢].

٢) (قوله تعالى: ﴿ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٢] يدل على أنه تعالى غير مختص بجهة العلو البتة، وذلك لأن كل ما سماك وعلاك فهو سماء، فلو حصل ذات الله تعالى في جهة فوق، لكان حاصلا في السماء، وهذه

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٨٧.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٤.

الآية دالة على أن كل ما فوق السموات فهو مُلْكه، فلزم كونه مُلْكاً لنفسه وهو محال، فدلت هذه الآية على أنه منزه عن الحصول في جهة فوق)[١].

٣) قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦] يقول الرازي: (تدل الآية على أنه ليس في مكان وليس على العرش على الخصوص فإنه العالم، والله غني عنه، والمستغني عن المكان لا يمكن دخوله في مكان لأن الداخل في المكان يشار إليه بأنه ههنا أو هناك على سبيل الاستقلال، وما يشار إليه بأنه ههنا أو هناك يستحيل أنه لا يوجد لا ههنا ولا هناك وإلا لجَوَّز العقل إدراك جسم لا في مكان وإنه محال)[٢].

٤) قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] يقول الرازي: (هذه الآية من أدل الدلائل على أنه تعالى غير مستقر في السماء، لأنه تعالى بين بهذه الآية أن نسبته إلى السماء بالإلهية كنسبته إلى الأرض، فلما كان إلها للأرض مع أنه تعالى غير مستقر فيها فكذلك يجب أن يكون إلها للسماء مع أنه لا يكون مستقرا فيها)[٣].

ثانيًا: الأدلة العقلية:

إضافة إلى الأدلة العامة التي اعتمد عليها الرازي لنفي الصفات الإلهية، جاءت أدلة الرازي العقلية لنفي صفة العلو كالآتي:

١) أنه لو كان في المكان مشارا إليه بالحس لكان منقسما، إذ يمتنع أن يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد. ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٧٧؛ وينظر: مج١٤، ج٢٧، ص١٤٢.
(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٣٢.
(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٣٢.

تحققها إلى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره، فلو كان في مكان لكان مفتقرا إلى غيره، والمفتقر إلى غيره مُمْكِن لذاته ومُحْدَث ومفتقر إلى الخالق، وذلك في حق الخالق القديم محال، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون في المكان(١).

٢) أنه لو كان في المكان لكان إما:

* أن يكون غير متناه عن جميع الجهات فيلزم كون ذاته مخالطا للقاذورات وهو باطل، ولأن البراهين القاطعة دلت على أن فرض بعد غير متناه محال.

* أو غير متناه عن جهة دون جهة وهذا محال لأنه لو كان أحد الجانبين متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه، فيلزم من كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع، وذلك يوجب القسمة والتجزئة.

* أو كان متناهيا وهذا إما أن يكون من كل الجوانب وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان، وكانت الأحياز المحيطة بذلك المتناهي أعظم منه. وإما أن يكون متناهيا في جهة فوق وهذا باطل لأنه إذا كان متناهيا في جهة فوق كان الجزء المفروض فوق أعلى منه، فلا يكون هو أعلى من كل ما عداه، بل يكون غيره أعلى منه.

٣) أن يفسر المكان:

* بالسطح الخاوي، فنقول: أجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلا ولا ملا ولا مكان ولا حيث ولا جهة، فيمتنع حصول ذات الله فيه.

---

(١) ينظر التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٩٥-٩٦.

* أو بالبعد والخلاء. فنقول الخلاء متساوي الأجزاء في حقيقته وإذا كان كذلك فلو صح حصول الله في جزء من أجزاء الخلاء لصح حصوله في سائر الأجزاء، ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص، وكل ما كان واقعا بالفاعل المختار فهو مُحْدَث، فيلزم كون ذاته مُحْدَثة وهو محال.

٤) أن البعد والخلاء أمر قابل للقسمة والتجزئة، وكل ما كان كذلك فهو مُمْكِن لذاته ومفتقر إلى الموجِد ويكون مُوجِدُه موجودا قبله. فيكون ذات الله موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والحيز.

وإذا ثبت هذا فبعد الحيز والجهة والخلاء وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت. وإلا فقد وقع التغيير في ذات الله تعالى وذلك محال.

وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزها عن الأحياز والجهات في جميع الأوقات.

٥) أنه ثبت أن العالم كرة. ومتى كان الأمر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة إلى أحد وجهي الأرض يكون سفلا بالنسبة إلى الوجه الثاني، فينقلب غاية العلو غاية السفل. إذا ثبت هذا وجب أن يكون الذي فوق رؤوس أهل الري يكون تحت أقدام قوم آخرين. وإذا ثبت هذا، فإما أن يقال:

* إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم. وهذا باطل، لأن كونه فوقا لبعضهم يوجب كونه تحتا لآخرين.

* لأنه تعالى فوق الكل، وهذا يوجب كونه تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم.

٦) أن كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته، وللآخر بتبيعة الأول كان ذلك الحكم في الذاتي أتم وأكمل، وفي العرضي أقل وأضعف، فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية، ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان، فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى، فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال.

٧) لو كان مختصا بحيز لكنا إذا فرضنا وصول إنسان إلى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيه فإما أن:

* يمكنه النفوذ والدخول فيه، فيكون كالهواء اللطيف، وحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق.

* أو لا يمكنه ذلك، فيكون صلبا كالحجر الصلد الذي لا يمكنه النفوذ فيه.

فثبت أنه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان إما أن يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء، وإما أن يكون صلبا جاسئا كالحجر الصلد، وقد أجمع المسلمون على أن إثبات هاتين الصفتين في حق الله كفر وإلحاد في صفته. وأيضًا بتقدير أن يكون مختصا بمكان وجهة، لكان إما أن يكون نورانيا أو ظلمانيا، وجمهور المشبهة يعتقدون أنه نور محض، لاعتقادهم أن النور شريف والظلمة خسيسة، إلا أن الاستقراء العام دل على أن الأشياء النورانية رقيقة لا تمنع النافذ من النفوذ فيها، والدخول فيما بين أجزائها، وعلى هذا التقدير فإن ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين أجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي يتصل تارة وينفصل أخرى. ويجتمع تارة ويتمزق أخرى، وذلك مما لا يليق بالمسلم أن يصف إله العالم به، ولو جاز ذلك فلم

لا يجوز أن يقال أن خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب؟ أو يقال إنه بعض هذه الأنوار والأضواء التي تشرق على الجدران؟.

والذين يقولون إنه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فإنه يرجع حاصل كلامهم إلى أنه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وإله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي، وأيضًا فإن كان له طرف وحد ونهاية فهل حصل لذلك الشيء عمق وثخن أو لم يحصل؟

فإن كان الأول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه، وباطنه غير ظاهره، فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع أن باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه.

وإن كان الثاني فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل أرق منه ألف مرة، والعاقل لا يرضى أن يجعل مثل هذا الشيء إله العالم، فثبت أن كونه تعالى في الحيز والجهة يفضي إلى فتح باب هذه الأقسام الباطلة الفاسدة.

٨) هي حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا، وهي أنا رأينا أن الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأثبت كانت القوة الفاعلية فيه أضعف وأنقص، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقل وأضعف كان حصول القوة الفاعلية أقوى وأكمل، وتقريره أن نقول وجدنا الأرض أكثف الأجسام وأقواها حجمية، فلا جرم لم يحصل فيها إلا خاصة قبول الأثر فقط، فأما أن يكون للأرض الخالصة تأثير في غيره فقليل جدا. وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة، فإن الماء الجاري بطبعه إذا اختلط بالأرض أثر فيها أنواعا من التأثيرات. وأما الهواء فإنه أقل حجمية وكثافة من الماء، فلا جرم كان أقوى على التأثير من الماء، فلذلك قال بعضهم: أن الحياة لا تكمل إلا بالنَفَس، وزعموا أنه لا معنى للروح إلا الهواء

المستنشق. وأما النار، فإنها أقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت أقوى الأجسام العنصرية على التأثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج، وتكون المواليد الثلاثة أعني المعادن والنبات والحيوان. وأما الأفلاك فإنها ألطف من الأجرام العنصرية، فلا جرم كانت هي المستولية على مزاج الأجرام العنصرية بعضها البعض، وتوليد أنواع وأصناف مختلفة من تلك التمزيجات، فهذا الاستقراء المطرد يدل على أن الشيء كلما كان أكثر حجمية وجرمية وجسمية كان أقل قوة وتأثيرا وكلما كان أقوى قوة وتأثيرا كان أقل حجمية وجرمية وجسمية، وإذا كان الأمر كذلك أفاد هذا الاستقراء ظنا قويا أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الإحداث والإبداع لم يحصل هناك البتة معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة، وهذا وإن كان بحثا استقرائيا إلا أنه عند التأمل التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والموضع والحيز. وبالله التوفيق(١).

هذا هو مجموع أدلة الرازي النقلية والعقلية على حد زعمه لنفي علو الذات، والتي بسطها في طيات تفسيره.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٦٠؛ وج٢، ص٩٥-٩٦؛ ومج٤، ج٧، ص٤-٥ وص١٣-١٤؛ ومج٦، ج١٢، ص١٧٣-١٧٥؛ ومج٧، ج١٤، ص١٠١-١١٢؛ ومج٩، ج١٨، ص١٢-١٣؛ وص٢٣٢؛ ومج١١، ج٢٢، ص٦-٧؛ ومج١٣، ج٢٥ ص ١٧١؛ ومج ١٤، ج ٢٨، ص ٢٩٢، وج ٢٧، ص ٤٣ - ٤٤؛ ومج ١٥، ج ٢٩، ص٢١٠؛ وج٣٠، ص٥٤؛ ومج١٦، ج٣١، ص١٣٧؛ وأساس التقديس، ص ٥٦ - ٩٨؛ والأربعين في أصول الدين، (١/ ١٤٩-١٦٤)؛ والمطالب العالية، (مج١، ج٢ ص ٧ - ٥٣)؛ والخمسين، ص ٣٥٢ - ٣٥٦؛ ومعالم أصول الدين، ص ٢٦ - ٢٧؛ ومحصل أفكار المتقدمين: ص ١٥٥، ١٥٧-١٥٨.

وبناءً عليها أوجب تأويل «صفة العلو».

أما عن تأويلاته فنجد أن العلو عند الرازي تعددت معانيه، وهي كالآتي:

الأول: بمعنى التنزيه، وفي هذا يقول: (وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات) ويقول: (وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل مالا يليق بالإلهية)(١).

ويقول عند قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الإنعام: ١٠٠]: (وأما قوله تعالى: ﴿تَعَالَىٰ﴾ فلا شك أنه لا يفيد العلو في المكان، لأن المقصود ههنا التنزيه لله تعالى عن هذه الأقوال الفاسدة، والعلو في المكان لا يفيد هذا المعنى فثبت أن المراد ههنا التعالي عن كل اعتقاد باطل وفاسد،... والمراد بقوله: ﴿تَعَالَىٰ﴾ كونه في ذاته متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح أو لم يسبحه)(٢).

ويقول عند قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: ٩]: (ثم وصف نفسه بأنه المتعال وهو المنزه عن كل ما لا يجوز عليه وذلك يدل على كونه منزها في ذاته وصفاته وأفعاله، ومنزها عن كل ما ينبغي)(٣).

ويقول عند قوله تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [طه: ١١٤]: (وهو المنزه عن المنافع والمضار)(٤).

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٤٤.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١١٧.

(٣) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص١٧.

(٤) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٧؛ ومج٨، ج١٥، ص٨٧.

الثاني: بمعنى اتصافه بنعوت الجلال:

حيث يقول: (وعلوه علو جلال)[(١)].

ويقول: (تعالى) تفاعل من العلو وقد ثبت أن علوه وعظمته وربوبيته بمعنى واحد وهو اتصافه بنعوت الجلال وأن لا تكيفه الأوهام ولا تقدره العقول وهو منزه عن المنافع والمضار)[(٢)].

الثالث: بمعنى كمال القدرة والقهر.

حيث يقول: عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤]: (وعلوه لا بعلو الجهة وكبره لا بكبر الجثة بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته)[(٣)].

ويقول: (فوجب أن يكون المراد من (العلي الكبير) العلو والكبرياء بحسب القدرة والإلهية)[(٤)]، ويقول معنى (العلي) القاهر المقتدر الذي لا يغلب فنبه بذلك على أنه القادر على الضر والنفع)[(٥)]، بل يفسر العلو بالقهر والاقتدار[(٦)].

الرابع: العلو بمعنى التعالي والارتفاع والفوقية وأنه المتعالي عن المشابهة:

حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] يقول: (فالمراد منه العلو والعظمة، بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره في أمر من الأمور ولا ينسب غيره

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٨٣.
(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٢١؛ ومج١٦، ج٣١، ص١٣٨.
(٣) التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٩١.
(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٤١.
(٥) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٦٠.
(٦) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص١٣٥؛ وص١٣٧.

في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت)[١]، ويقول: (بمعنى علا وارتفع لا بمعنى أنه أظهر من نفسه العلو وإن لم يحصل ذلك فيه)[٢]، ويقول: المراد منه التعالي والارتفاع ليس بالجهة والمكان، لأن التعالي يراد به التعالي عن الشريك والنظير والنقائص والآفات وهو العلو[٣]، ويقول: (فقوله: ﴿ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [غافر: ١٢] إشارة إلى أنه فوق الكاملين في ذاته وصفاته)[٤]، ويقول: (فوجب أن يكون المراد من (العلي) المتعالي عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات وصفات المخلوقين)[٥].

ثالثًا: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

وافق الرازي أهل السنة والجماعة في إثبات علو القهر والقدر فقط، وخالف أهل السنة والجماعة في نفيه لعلو الذات عن الله تعالى، وفي استدلاله بأدلة نقلية وعقلية لنفيه علو الذات عن الله تعالى، وهذا مبني على شبهة التشبيه والتجسيم والتركيب، وبناء على أدلته أول «صفة العلو» بعلو القدر والقهر، وهو بهذا يكون متأثرا بالمعتزلة نفاة علو الذات، ويتأولون العلو بعلو القهر والقدر[٦].

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٦.
(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٤١.
(٣) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٢١٧؛ ومج١٦، ج٣١، ص١٣٨.
(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٤١.
(٥) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤٣؛ وص١٩٠؛ وينظر: مج١، ج١، ص١٦٠.
(٦) ينظر لمذهب المعتزلة في: الكشاف: للزمخشري، (١/ ١٥٤)؛ و(٣/ ٣٦٤)؛ و(٤/ ٢٠٣) والمغني: للقاضي عبد الجبار، (٥/ ٢١٤-٢١٥، و٢٥٦)؛ وينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٢/ ٦٦٨-٦٧١).

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت «صفة العلو» لله تعالى.

إن القول بأن الله فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، كالعلم بالأكل والشرب في الجنة، والعلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، ونصوص العلو متواترة مستفيضة وثبوتها أعظم من ثبوت كثير مما يقر به هؤلاء كأحاديث الرجم والشفاعة والحوض والميزان وسجود السهو وغيرها[١]، فأدلة «صفة العلو» كثيرة في الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة والفطر والعقول السليمة، وقد أوضح هذه الدلالات ابن تيمية حيث يقول: (أما أهل السنة المثبتون للعلو فيقولون إن ذلك ثابت بالكتاب والسنة والإجماع مع فطرة الله التي فطر العباد عليها وضرورة العقل)[٢].

وفيما يلي مزيد إيضاح لهذه الدلالات:

أولًا: دلالة النقل:

سبق وأن أوضحت أدلة النقل على ثبوت صفة العلو في المطلب الثاني، بما يغني عن إعادته هنا.

ثانيًا: دلالة الإجماع:

أما عن دلالة الإجماع على علو الله تعالى فقد حكى الإجماع غير واحد من السلف على علو الله تعالى على خلقه، ومن ذلك الإمام الدارمي في نقضه[٣]،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ٢٦-٢٧).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ١١٠).

(٣) ينظر: ص٣٨٣، ضمن مجموع عقائد السلف.

وفي الرد على الجهمية[١]، وابن أبي شيبة[٢] في كتاب العرش[٣]، وابن خزيمة[٤] في التوحيد[٥]، وأبو الحسن الأشعري في الإبانة[٦]، وابن عبد البر في التمهيد[٧] وابن تيمية في أغلب مؤلفاته[٨].

فالإجماع من جميع الأمم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وغيرهم على علو الله تعالى، فالخلق جميعهم مقرون بعلو الله على خلقه.

بل إن السلف أجمعوا على ذم من نفى العلو عن الله تعالى، وفي هذا يقول ابن تيمية: (وكلام السلف والأئمة في هذا الباب أعظم وأكثر من أن يذكر هنا

---

(١) ينظر: ص٢٧٠، ضمن مجموع عقائد السلف.

(٢) ابن أبي شيبة هو محمد بن عثمان بن أبي شيبة، الإمام الحافظ المسند أبو جعفر العبسي الكوفي، جمع وصنف، ومن مؤلفاته كتاب العرش، والتأريخ الكبير، وفضائل القرآن، توفي سنة سبع وتسعين ومئتين. ينظر: طبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ١٩٢-١٩٣)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٤/ ٢١-٢٣، (١١)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ٢٢٦).

(٣) ينظر: ص٢٩١، دراسة وتحقيق: د/ محمد التميمي.

(٤) ابن خزيمة هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة، الحافظ، الفقيه، الحجة، ولد سنة ثلاث وعشرين ومئتين، له كتاب التوحيد. ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ١٠٩-١١٠ (١١٩)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي (١٤/ ٣٦٥-٣٨٢ (٢١٤)؛ وغاية النهاية في طبقات القراء: للجزري، (٢/ ٩٧-٩٨).

(٥) ينظر: (١/ ٢٥٤).

(٦) ينظر: ص٩٧.

(٧) ينظر: (٧/ ١٣٤).

(٨) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٦/ ٢٤٩)؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ٢٥٨، ٢٥٩)؛ ومنهاج السنة، (٣/ ٣٤٧)؛ وينظر: المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد: خالد الجعيد، (٢/ ٣٩٨).

إلا بعضه؛ كلهم مطبقون على الذم والرد على من نفى أن يكون الله فوق العرش كلهم متفقون على وصفه بذلك، وعلى ذم الجهمية الذين ينكرون ذلك؛ وليس بينهم في ذلك خلاف، ولا يقدر أحد أن ينقل عن أحد من سلف الأمة وأئمتها في القرون الثلاثة حرفا واحدا يخالف ذلك؛ لم يقولوا شيئا من عبارات النافية: إن الله ليس في السماء، والله ليس فوق العرش، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء ولا أنه في كل مكان، أو أنه ليس في مكان أو أنه لا تجوز الإشارة إليه، ولا نحو ذلك من العبارات التي تطلقها النفاة بأن يكون فوق العرش ولا نصا ظاهرا؛ بل هم مطبقون متفقون على أنه نفسه فوق العرش، وعلى ذم من ينكر ذلك بأعظم مما يذم به غيره من أهل البدع)(١).

وبهذا يعلم أن الرازي ونحوه من الجاحدين لأن يكون الله فوق العالم هم مخالفون لجميع سلف الأمة وأئمتها الذين لهم في الأمة لسان صدق(٢).

ثالثًا: دلالة الفطرة:

أما عن دلالة الفطرة على علو الله تعالى على خلقه فالفطر السليمة مقرة بعلو الله تعالى، ويظهر هذا حينما يجد الإنسان نفسه مضطرا إلى أن يقصد جهة العلو ولو بالقلب حين الدعاء، وهذا الأمر لا يستطيع الإنسان دفعه عن نفسه(٣)، فالخلق كلهم إذا حزبهم شدة أو حاجة في أمر وجهوا قلوبهم ورفعوا أيديهم إليه يدعونه ويسألونه، وهذا أمر متفق عليه بين الأمم التي لم تتغير فطرتها،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٤٦٩)، تحقيق: أحمد معاذ حقي.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٤٦٩)، بتصرف يسير.

(٣) محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش، ص١٥٥.

ولم يحصل لهم ذلك بتواطؤ واتفاق، وهذا يوجد في فطر الأعراب والعجائز والصبيان، من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين، ومن لم يقرأ كتابا ولم يتلقَ مثل هذا عن معلم ولا أستاذ[١].

ومن أجل هذه الضرورة لم يجد الجويني جوابا حين سأله الهمداني[٢] محتجا عليه بها، فالهمداني حضر مجلس الجويني وهو يتكلم في صفة العلو، ويقول: (كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان).

فقال الهمداني: يا أستاذ! دعنا من ذكر العرش، يعني - لأن ذلك إنما جاء في السمع - أخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف تدفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟

فلطم أبو المعالي على رأسه! وقال: حيرني الهمداني، حيرني الهمداني[٣].

---

(١) ينظر: إثبات صفة العلو: لابن قدامة المقدسي، ص٤١؛ ودرء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٦/ ١٢، ١٣، ٢٠٨)؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ٢٥٩، ٣٢٠)؛ والفتاوى الكبرى، (٦/ ٣٦٨)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٢٧٧-١٢٨١)؛ وينظر المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد جمعا ودراسة: خالد الجعيد، (٢/ ٣٩٨-٤٠٧).

(٢) الهمداني هو أبو جعفر محمد بن أبي علي، ولد بعد الأربعين وأربع مئة، من كبراء الصوفية، قال عنه ابن تيمية: شيخ عارف، توفي سنة إحدى وثلاثين وخمس مئة. ينظر سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢٠/ ١٠١-١٠٢، (٦١)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٤/ ٩٧).

(٣) ينظر لهذه القصة في العلو: للذهبي، ص٢٥٩؛ وقال الألباني في مختصر العلو، ص٢٧٧: (إسناد هذه القصة صحيح مسلسل بالحفاظ)أ هـ؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٤/ ٤٤).

رابعًا: دلالة العقل:

أما عن دلالة العقل فالأدلة العقلية التي دلت على علو الله تعالى كثيرة، سأذكر بعضا منها:

١) قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، إذ أن الله تعالى لو لم يكن موصوفا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالسمع لوصف بالصمم، ولو لم يوصف بالبصر لوصف بالعمى، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس، ولو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلا فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، فلما كانت جهة العلو أشرف الجهات، والاتصاف بها اتصاف بأكمل الوصفين المتقابلين وجب إثباتها لله تعالى دون ما يقابلها من وصف المسامتة أو السفول الذي هو وصف نقص(١).

٢) كل موجودين فإما أن يكون أحدهما مباينا للآخر أو مداخلا له، وإذا ثبت أنه ليس مداخلا له فلا بد أن يكون مباينا له.

٣) أنه إذا ثبت أن العالم كرة، وأن الله لا بد أن يكون مباينا لخلقه، والعلو المطلق فوق الكرة فيلزم أن يكون في العلو(٢).

---

(١) ينظر درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ٥-٦)؛ والتدمرية، ص١٥١؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٨٨)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٣٠٧)؛ والمعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٤٦، ٥٥١؛ والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد: د/ سعود العريفي، ص٣٧١، ٣٧٥-٣٧٦.

(٢) ينظر في درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٦/ ١١-١٣)؛ (٧/ ٣-٨، ١٣٢-١٣٤)=

الوجه الثاني: الرد على أدلته العقلية التي أستدل بها لنفي صفة العلو عن الله تعالى على حد زعمه.

خالف الرازي أبا الحسن الأشعري، والمتقدمين من الأشاعرة الذين يثبتون علو الله على خلقه، وذلك حينما نفى علو الله تعالى، وهذا هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم(١).

وسيكون الرد على أدلته العقلية فيما يلي:

أولًا: الجهة والتحيز لم يرد الشرع لا بإثباتها ولا بنفيها، فالحكم بنفيها أو إثباتها يتوقف على ما يراد بها من المعاني، فهما لفظان مجملان ولابد من تحديد المعنى المراد من كل منهما قبل الحكم بإثباته أو نفيه عن الله، فإن أريد بالجهة شيء مخلوق كالعرش والسموات، فالله يمتنع أن يكون في شيء من مخلوقاته فليس هو في جهة بهذا المعنى. وإن أريد به ما فوق العالم فلا ريب أن الله فوق العالم.

وإن أريد بالتحيز أن الله تحوزه المخلوقات فالمعنى باطل في حق الله تعالى، وإن أريد به أن الله منحاز عن خلقه مباين للعالم، فالله ﷻ كذلك(٢).

يقول ابن تيمية: (فيقال: لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق فالله ليس داخلا في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم فلا ريب أن الله فوق العالم بائن من المخلوقات.

= ومجموع الفتاوى: (٥/ ١٥٠-١٥٢، ٢٧٥-٢٧٦)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٢٨٠)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨٩-٣٩٠).

(١) ينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٤٩٠-٤٩١، ٤٦٩).

(٢) منهج إمام الحرمين في العقيدة: د/ أحمد آل عبد اللطيف، ص ٤٦٢.

وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات فإن أردت الأول فهو حق. وإن أردت الثاني فهو باطل.

وكذلك لفظ المتحيز: إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر: ٦٧] وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها منفصل عنها ليس حالا فيها فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه)[(١)].

كما أن لفظ المنقسم الذي ذكره الرازي لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات:

١) فقد يراد به ما فصل بعضه عن بعض، وهذا المعنى منتف باتفاق العقلاء.

٢) وقد يراد به ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض وإن كان فيه فساد، وهذا أيضًا منتف.

٣) وقد يراد به ما يمكن في قدرة الله تعالى قسمته، لكن العباد لا يقدرون على قسمته كالجبال وغيرها، وهذا أيضًا منتف.

وإذا انتفت معاني الانقسام هذه، فقول الرازي: (إذ يمتنع أن يكون في الحقارة مثل الجوهر الفرد) ليس بلازم.

ومقصد الرازي من الانقسام أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة،

---

(١) التدمرية، ص٦٦-٦٨.

وهذا مخالف للكتاب والسنة ولغة العرب[١].

ثانيًا: إن مجموع ما ذكره الرازي هو من جنس نفي الجهمية، وهو قد اعترف بمقدمات ذلك لكن مفرقة لم يجمعها في موضع واحد إذ لو جمعها لم يخفَ عليه وهذا شأن المبطل[٢]، إذ يلزمه أن يكون الباري معدوما، لأنه يلزم من نفي بعض صفات الكمال الثابتة لله تعالى بدعوى أن إثباتها يستلزم التشبيه أن يصفه بما يقابلها من صفات النقص ولابد، فمن نفى «صفة العلو» عن الله بدعوى أن إثباتها يستلزم التشبيه، فإنه يلزمه أن يشبه الله بالمعدومات التي لا مكان لها. لأن كل موجود حقيقة فلابد أن يكون في جهة، والعلو هو أشرف الجهات، فلزم أن يكون الله في جهة العلو[٣].

ثالثًا: إذا عقل موجود لا نهاية له، بهذا التفسير، فلئن يعقل موجود فوق العرش لا يوصف بالتناهي وعدمه أولى وأحرى، بمعنى أنه يمتنع أن يكون له نهاية أو يكون ذا مساحة لانهاية لها، فإنه إذا عقل هذا في موجود مطلق لم يمتنع أن يكون له نهاية أو يكون ذا مساحة لا نهاية لها، فإنه إذا عقل هذا في موجود مطلق لم يمتنع وصف هذا الموجود بأنه فوق العرش ويكون كذلك بل يكون هذا أقرب إلى العقل لأن الفطر تقر بأن الله فوق العالم، وتنكر وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فإذا أقرت بوجوده خارج العالم كان أقرب إلى الفطرة والعقل، وإذا جاز أن يقال في هذا إنه لا يتناهى، بمعنى أن

---

(١) ينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٤٧٣-٤٨٠)؛ ودر تعارض العقل والنقل، (٦/ ٢٩٢-٢٩٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٥٧٧-٥٧٨).

(٣) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٥٣، بتصرف يسير.

ذاته لا تقبل الوصف بتناهي المقدار وعدمه، كذلك يقال فيه مع وجوده فوق العرش[١].

رابعًا: المخلوق الذي هو عندك متحيز لا يجب أن يكون فوقه عندك أحياز خالية وجهات فارغة، فكيف توجب في خالق العالم إذا وصف بأنه فوق العرش وأنه متحيز أن يكون فوقه أحياز خالية وجهات فارغة[٢].

خامسًا: إن فَرْض بُعْدٍ غير متناه لا يخلو إما أن يكون محالا، أو لا يكون محالا. فإن كان محالا بطل ما ذكر من تجويز أحياز خالية فوقه إذا كان متناهيا من جميع الجهات، فإنه إذا وجب تناهي الأبعاد لم يجب أن يكون فوق العالم بُعْد، فضلا أن يكون فوق الباري بُعْد[٣].

سادسًا: أما عن لزوم مخالطة ذاته للقاذورات فهذا لا يلزم إذا قيل إنه متناه من جانب الخلق دون الجانب الآخر، فإنه حينئذ لا يكون مخالطا لهم فبطل هذا الوجه هنا بطولا ظاهرا[٤].

سابعًا: مشاركة الشيء لغيره في حقيقته لا يقتضي مساواته في المقدار، كالمقادير المختلفة من الفضة والذهب وسائر الأجسام المتماثلة في الحقيقة، فإنها تتماثل في الحقيقة مع اختلاف المقادير، وحينئذ فهذه الأمور إنما يجوز على بعضها ما يجوز على بعض فيما تماثلت فيه وهو الصفة والكيفية، وأما ما

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٦٩٨-٦٩٩)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٦/ ٣٠٢).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٧٠٢).

(٣) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٧١٢).

(٤) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٧١٣).

يتعلق بالمقدار فليس الكبير في ذلك كالصغير، ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، بل للصغير أحكام، لا تصح على الكبيير، مثل شغل الحيز الذي بقدره وغير ذلك.

وإذا كان كذلك فالبُعْد الذي يتناهى من أحد جانبيه دون الآخر، إنما تماثلت حقيقة الجانبين في الصفة والكيفية، فلم تتماثل في المقدار؛ لأن أحدهما أكبر من الآخر فلا يلزم أن يجوز على غير المتناهي من النقص والفصل[١].

ثامنًا: لا ريب أن الله سبحانه مقدس منزه عن جواز الافتراق والتمزق عليه سبحانه؛ لكن إقرار الفطر بذلك ليس بأعظم من إقرارها بتنزهه عن العدم والتلاشي؛ بل علم القلوب بوجوب موجود وامتناع عدمه أعظم من إقرارها بامتناع تفرقه وانحلاله، وهي لما يستلزم عدمه أعظم من إقرارها بامتناع تفرقه وانحلاله، وإذا كان كذلك فقد استقر في الفطر أن القول بكونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا يشار إليه ولا يمكن الإحساس به أدل على عدمه من دلالة كونه مجتمعا على جواز التفرق عليه؛ فإن الأول عند عامة الناس بدهي فطري، وأما الثاني فلا تمكن معرفته إلا بدقيق النظر إن كان صحيحا[٢].

تاسعًا: إن أدلة الرازي مشتملة على شبهة الانقسام وتماثل الأجسام وهي ممنوعتان كما دلت عليه سورة الإخلاص. فاسمه «الأحد» منع التشبيه الممتنع عليه، واسمه «الصمد» منع الانقسام والتركيب الممتنع عليه[٣].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٦/ ٧١٤).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٧/ ١٣٦-١٣٧).

(٣) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٧/ ٢٣١؛ وينظر ١٣٢-١٣٣)

عاشرًا: مَنِ الذي قال إن علو الباري على العالم شيء موجود منفصل عنه، أو بشيء منفصل عنه مطلقا؟ هذا لا يقوله المنازع، ولا يحتاج أن يقوله بل عندهم أن ذات رب العالمين فوق العالم، وأنه ﷻ العلي الأعلى المتعال بذاته لا يحتاج علوه إلى شيء غيره أصلا، ولا يكون علوه بشيء منفصل عنه. وما علمت أحدا من هؤلاء يقول: إنه يحتاج في علوه إلى شيء منفصل عنه.

وقول القائل: إنه على العالم بالجهة والحيز، لا يقتضي وجود شيء غير نفسه وغير العالم، فإن الجهة من الأمور الإضافية كما تقدم.

والحيز يراد به ما هو داخل في مسمى اسمه وليس شيئا خارجا عنه، ويراد به تقدير المكان، وليس ذلك شيئا وجوديا؛ بل لا حقيقة له بحال إلا أنه مقدر مفروض كما يقدر الزمان قبل العالم، وإنما يقصدون بهذه العبارة أنه كان كذلك فليس هناك شيء هو أعلى من الله تعالى أو شيء يحتاج الله إليه في علوه؛ بل الأمر عندهم كما قال النبي ﷺ: «... **وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**»(١).

واعتراف هذا بأن الجهة والحيز ليس أمرا وجوديا وأنه ليس وراء العالم إلا العدم المحض لا حقيقة له بحال ولا وجود؛ بل أحقر حقير في العالم وأسفل سافل هو خير منه، ولا يوصف لا بعلو في الحيز ولا بسفول ولا بشيء من ذلك(٢).

حادي عشر: أما اعتراضه بأن العالم كرة، وأن الله إذا كان في جهة فوق

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، (٢٧١٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٧/ ١٨٣-١٨٤).

لكان أسفل بالنسبة لسكان الوجه الآخر. فيمكن الرد عليه بالأوجه التالية:

الوجه الأول: ذكر ابن تيمية الاتفاق على أن الأرض كروية الشكل، وأن الأفلاك مستديرة بدلالة الكتاب والسنة(١).

الوجه الثاني: إن القائلين بأن العالم كرة، وأن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات، والأرض تحتها من جميع الجهات.

والجهات قسمان:

حقيقية: ولها جهتان العلو والسفل فقط، فالأفلاك وما فوقها هو العالي مطلقا، وما في جوفها هو السافل مطلقا.

وإضافية: وهي الجهات الست بالنسبة للحيوان، فما حاذى رأسه كان فوق وما حاذى رجليه فهو تحته، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه وهكذا.

ويتضح الفرق بينهما فيما لو عُلِقَ رجل، فجعلت رجلاه إلى أعلى، ورأسه إلى أسفل، فبالنسبة للجهة الحقيقية لم يتغير عليه شيء إذ لا تزال السماء فوقه والأرض تحته، أما بالنسبة للإضافية فإن الأرض فوق رأسه.

وإذا كان كذلك فالملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب، هم باعتبار الحقيقة، كلهم فوق الأرض، وليس بعضهم تحت بعض، ولا هم تحت شيء من الأرض، أي أن الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب وكذلك من كان في ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في ناحية برج العقرب وإن كان بعض جوانب السماء تلي رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى، وإن

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: (٧/ ٥٩)؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ١٥٠)؛ و(٦/ ٥٨٦)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٧/ ٣-٤).

كان فلك الشمس فوق القمر، وكذلك السحاب، وطير الهواء هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء ليس شيء من تحت الأرض، ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب...، فعلم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات، وكأن من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له.

وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم، فالعلي الأعلى سبحانه أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه.

الوجه الثالث: لا يسلم لزوم السفول، وإن سلم لزومه فلا بد من دليل ينفي به ذلك، ولا يلزم من ذلك نقص، لأن الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض. مع لزوم ما ذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر، وليس ذلك نقصا فيها، وإذا كان هذا في المخلوقات أولى أن ينزه عنه حين يوصف بالعلو عليها كلها.

الوجه الرابع: أما دعوى أنه يلزم أن يكون الله فلكا محيطا بالعالم حتى يكون عاليا عليه، فيقال: (على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا البتة، بل يكون عاليا، وعلى هذا فإذا كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء، ولو أدلى المدلي بحبل لهبط عليه. كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها للفلك، فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها، وليس شكلها شكل يده بل ولا شكل يده شكلها.

ثم إن العلو لا يشترط فيه الإحاطة، وإن كانت الإحاطة لا تناقضه والناس يعلمون أن الله فوق العالم، وإن لم يعلموا أنه محيط به، وإذا علموا أنه محيط به لم يكن ذلك ممتنعا عندهم.

والله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطا به أن يكون مثل فلك، فإنه العظيم الذي لا أعظم منه.

والمقصود أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يقدر العباد قدره أو تدركه أبصارهم، أو يحيطون به علما، وأمكن أن تكون السموات والأرض في قبضته لم يجب. والحال هذه أن يكون تحت العالم، أو تحت شيء منه، فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردلة وأحاط بها بغير ذلك، لم يجز أن يقال: إن أحد جانبيها فوقه، لكون يده لما أحاطت بها كان منها الجانب الأسفل يلي يده من جهة سفلها، ولو قدر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار، لم يكن هذا صفة نقص، بل صفة كمال.

وكذلك أمثال ذلك من إحاطة المخلوق ببعض المخلوقات، كإحاطة الإنسان بما في جوفه، وإحاطة البيت بما فيه، وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب، فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يقال: إنها تحت المحاط به وإن ذلك نقص، مع كون المحيط يحيط به غيره، فالعلي الأعلى المحيط بكل شيء، الذي تكون الأرض جميعا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه، كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عال عليه أو محيط به، ويكون ذلك نقصا ممتنعا[١].

ثاني عشر: أن الإشارة إلى فوق إلى الله في الدعاء وغير الدعاء باليد والإصبع أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الإشارة الحسية قد تواترت به

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٦/ ٣٢٧-٣٤٠)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٣٠٧، وما بعدها)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١٢٤٩- ١٢٥١).

السنن عن النبي ﷺ واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين[١].

وقد احتج الرازي بأن العرش قبلة الدعاء[٢]، وهذا باطل بوجوه منها:

أحدها: أن المسلمين مجمعون على أن القبلة التي يشرع للداعي استقبالها حين الدعاء هي القبلة التي شرع استقبالها حين الصلاة فكذلك هي التي شرع استقبالها حين الذكر.

فليس للمسلمين بل ولا لغيرهم قبلتان أصلا في العبادات التي هي من جنسين كالصلاة والنسك فضلا عن العبادات التي هي من جنس واحد وبعضها متصل ببعض، فإن الصلاة فيها الدعاء في الفاتحة وغيرها، والدعاء نفسه هو صلاة قد سماه الله في كتابه صلاة حيث قال: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣][٣].

الثاني: أن توجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وأبصارهم إلى السماء حين الدعاء أمر فطري ضروري عقلي لا يختص به أهل الملل والشرائع. بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش ولا يسمع به ولا يعلم أن فوق السماء لله عرشا[٤].

الثالث: أن يقال كون العرش أو السماء قبلة للدعاء لا يثبت بغير الشرع، فإن

---

(١) ينظر: إلى دلالة الإشارة باليد والإصبع على علوه تعالى في بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٨/ ٤٤٦؛ ٤٥٦-٤٧٧).

(٢) ينظر: أساس التقديس، ص ٩٦، بينما قال في نهايته بأن الأيدي ترفع إلى الله، ينظر النهاية: (خ/ ل: ١٨٢).

(٣) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٨/ ٤٨٣) بتصرف يسير.

(٤) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٨/ ٤٩٥-٤٩٦) بتصرف.

اختصاص بعض الجهات والأمكنة بأنه يستقبل دون غيرها أمر شرعي[(١)].

الرابع: أن القبلة أمر تتميز به الملل ويقبل النسخ والتبديل. فلو كان العرش أو السماء قبلة للدعاء لجاز تغيره[(٢)].

الخامس: أن القبلة أمر يحتاج إلى توقيف وسماع، ورفع الأيدي يفعله الناس بفطرهم وعقولهم[(٣)].

السادس: أن جعل السماء أو العرش قبلة للدعاء باطل بالعقل واللغة والشرع، إذ القبلة ما يستقبله الإنسان بوجهه[(٤)].

الوجه الثالث: الرد على أدلته النقلية التي استدل بها على نفي صفة العلو عن الله تعالى على حد زعمه:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧] استدلال الرازي بهذه الآية على نفي العلو عن الله تعالى استدلال خاطئ، إذ الله سبحانه شهيد على العباد، رقيب عليهم، مهيمن عليهم، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، فليس هو غائبا، وإنما لما لم يره العباد كان غيبا، ولهذا يدخل في الغيب الذي يؤمن به، وليس هو بغائب)[(٥)].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٨/ ٤٩٦ - ٤٩٧)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٧/ ٢٥).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٨/ ٤٩٧-٤٩٨).

(٣) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٨/ ٥٠٠).

(٤) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٨/ ٥٠٠)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٧/ ٢١ - ٢٥).

(٥) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٤/ ٥٢).

فالله ﷻ يخبر عباده يوم القيامة بما قالوا وبما عملوا من قليل وكثير وجليل وحقير لأنه تعالى الشهيد على كل شيء لا يغيب عنه شيء ولا يغفل عن شيء بل هو العالم بخائنة الأعين وما تخفي الصدور، ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩][(١)].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [إبراهيم: ٢] الرازي حينما استدل بهذه الآية على نفي العلو عن الله تعالى استدلاله غير صحيح، وليس هو في موضعه، إذ الآية الكريمة الإخبار فيها عن ملك الله تعالى، وأن لله تعالى ما في السموات وما في الأرض، فالله الذي يملك جميع ما في السموات وما في الأرض، فهي دليل على ملك الله تعالى[(٢)]، وليست الآية في إثبات علو الله تعالى، كما أن المراد بالسماء هنا السماء المعنية المخلوقة التي تقابل الأرض، ولس المراد بها العلو، لأن هذا المعنى للسماء يتناسب مع سياق الآية الكريمة.

الدليل الثالث: الرازي يستدل بغنى الله تعالى على نفي كثير من الصفات الإلهية، وهو استدلال غير صحيح.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٨٤﴾ [الزخرف: ٨٤] الرازي استدل بهذه الآية على نفي صفة العلو عن الله تعالى، ومعنى الآية الكريمة أنه جل ذكره إله من في السموات، وإله من في

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١٠/ ٦٥-٦٧)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٣/ ٣٨٩).

(٢) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١٣/ ٥٩٠).

الأرض، إله يعبد في السموات وإله يعبد في الأرض، وبذا فسرها العلماء[١].

فهو في السماء معبود، وفي الأرض معبود، لا شيء سواه تصح عبادته[٢].

فأهل السموات وأهل الأرض كلهم يعبدون الله، خاضعون له أذلاء بين يديه، وهذه الآية كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۝٣﴾ [الأنعام: ٣] أي المدعو الله في السموات والأرض[٣].

الوجه الرابع: إبطال تأويلاته لـ «صفة العلو».

إن نصوص العلو صريحة لا تقبل التأويل، بل التأويلات في ذلك من جنس تأويلات القرامطة والباطنية وهي معلومة الفساد ضرورة[٤].

والله تعالى كما سبق ذكره له جميع أنواع العلو الثابتة له ﷻ من كل وجه فله علو الذات فإنه فوق جميع المخلوقات، وعلى العرش استوى أي علا وارتفع، وعلو القدر وهو علو صفاته وعظمتها فلا يماثله صفة مخلوق، وعلو القهر فهو سبحانه الغالب القاهر للأشياء كلها.

ومعنى العلو اللائق بالله تعالى سبق وأن أوضحته في المطلب الثالث بما يغني عن إعادته هنا[٥].

---

(١) ينظر: الشريعة: للآجري، (٣/ ١١٠٤)؛ وينظر: تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٧١٦.

(٢) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٢٠/ ٦٥٩).

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٧/ ٢٤٣)؛ وينظر كذلك: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢/ ٤٠٤-٤٠٦).

(٤) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ٣٧).

(٥) يراجع: ثالثا: معنى العلو اللائق بالله تعالى.

المطلب الثاني
بعض الأدلة الدالة على العلو

لقد تعددت النصوص الدالة علو الله ﷻ في القرآن الكريم، والسنة النبوية بألفاظ عدة، ومن هذه الدلالات دلالة الظاهر. الفوقية. العروج إليه تعالى. رفع بعض المخلوقات إليه. ثبوت أن بعض المخلوقات عنده. أن الله في السماء. قصة موسى عليه السلام مع فرعون. الرجوع إليه. رؤيته تبارك وتعالى، بل إن بعض الصفات العلية دلت على علو الله تعالى بالالتزام كالاستواء[(١)] والنزول[(٢)].

وموقف الرازي من دلالة هذه الآيات على علو الله ﷻ هو النفي للعلو، ويستدل على ذلك بأدلتة العقلية التي سبق أن أوضحناها بل يضيف عليها أدلة حسب ما يقتضيه النص ويستدل بأدلة نقلية. وفي هذا المطلب سأذكر بعض الدلة التي دلت على علو الله تبارك وتعالى، حيث أذكر في كل دلالة: تمهيد، ثم إيضاح لموقف الرازي، ثم نقده على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

أولًا: دلالة اسم الظاهر على علوه تعالى:

الظهور في اللغة يدل على القوة والبروز، يقال: ظهر الشيء يظهر وهو يشمل البروز والقوة والظهور والغلبة، وهو يتضمن العلو ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْطَـٰعُوٓا۟ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَـٰعُوا۟ لَهُۥ نَقْبًا ﴿٩٧﴾﴾ [الكهف: ٩٧] أي يعلو عليه.

---

(١) يراجع مبحث «صفة الاستواء».

(٢) صفة النزول صفة ثابتة لله تعالى بالسنة، إلا أنني سأورد الحديث عنها ضمن الأدلة الدالة على علو الله تعالى، لا سيما وأن للرازي موقفا من النزول.

ويقال: ظهر على الشيء إذا غلبه وعلاه؛ وظهر فلان على الجبل إذا علاه، وأظهر الله المسلمين أي أعلاهم على الكافرين(١).

ويقال: ظهر الخطيب على المنبر إذا علا عليه، وظاهر الثوب أعلاه، وكذا ظاهر البيت أعلاه، فكلما علا الشيء ظهر(٢).

هذه هي معاني الظاهر في اللغة، والمعنى اللغوي الصحيح اللائق بالله تعالى هو معنى العلو.

والله هو الظاهر بمعنى العالي الذي لا شيء فوقه(٣)؛ كما فسره بذلك اعلم الخلق بمعاني أسماء الله وصفاته محمد ﷺ فقال: «... **وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**».

والظاهرمن أسماء الله ﷻ الدالة على علوه تعالى(٤)، وهذا واضح بقول الرسول ﷺ لقول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]: «... **وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**».

موقف الرازي من دلالة الظاهر على علوه تعالى:

ينفي الرازي دلالة الظاهر على علو الله تعالى، حيث فسر الظاهر

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ٤٧١-٤٧٢)؛ والصحاح: للجوهري، (٢/ ٧٣١)؛ لسان العرب: لابن منظور، (٤/ ٥٢٣). مادة (ظهر).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٢٤٤)؛ (٦/ ٢٠٨).

(٣) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٢٢/ ٣٨٥)؛ وقد اكتفيت بذكر قول ابن جرير، لأن كل من أوضح معنى الظاهر في حق الله لم يخلُ إيضاحه من تأويل.

(٤) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٢٦٥ - ٢٦٨)؛ والشريعة: للآجري، (٣/ ١١٠١-١١٠٣)؛ ومتن القصيدة النونية: لابن القيم، ص٨١-٨٢؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٤٧-١٤٨).

بقوله: (فاعلم أنه ظهر بحسب الوجود، فإنك لاترى شيئًا من الكائنات والممكنات إلا ويكون دليلا على وجوده وثبوته وحقيقته وبراءته عن جهات التغير)(١) هذا الذي يرتضيه لتفسير الظاهر، حيث ذكر أقوالا أخرى، هي:

قول جماعة من المفسرين: (وذكروا في الظاهر والباطن أن الظاهر هو الغالب العالي على كل شيء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَصۡبَحُواْ ظَٰهِرِينَ﴾ [الصف: ١٤] أي غالبين عالين، من قولك ظهرت على فلان أي علوته، ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَيۡهَا يَظۡهَرُونَ﴾ [الزخرف: ٣٣] وهذا معنى ما روي في الحديث: «... **وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**»)(٢).

وذكر قولا ثالثا وهو أنه العالم بما ظهر، وهذا التفسير عنده فيه نظر لأن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣] فيكون تكرارا(٣).

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لدلالة الظاهر على علوه تعالى، وفي تأويله، ومما سبق بيانه من كلامه عندما حكى قول جماعة من المفسرين نلاحظ في خبايا كلامه إقرارا بعلو الله دون أن يشعر، لأن مغالبة الفطرة من أصعب الأمور(٤)، فهو لم يعقب على هذا القول لا بالرفض ولا بالقبول.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢١٢-٢١٣.
(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢١٤؛ ولوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات، ص٣١٩.
(٣) لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات، ص٣١٩؛ وينظر اعتراضه في التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢١٤.
(٤) منهج الأشاعرة في العقيدة: د/ سفر الحوالي، ص٢٠.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: دلالة الظاهر على علو الله تعالى.

العلو والظهور متلازمان بحيث يصح أن يقال كل عال ظاهر وبالعكس، فكونه ظاهراً على الأشياء جميعا مستلزم أن لا يكون فيها شيء فوقه، ونفي فوقية شيء عليه مستلزم لإثبات علوه على كل شيء.

ومما يدل على التلازم بين العلو والظهور أن العرش وهو الجسم المحيط بالمخلوقات لما كان فوقها جميعا كان أشدها ظهورا، فكلما كان الشيء أعلى كان أظهر[١].

كما أن كلا من العلو والظهور يتضمن معنى الآخر لذا قال ﷺ: «... **وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**» ولم يقل ليس أظهر منك شيء، لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية[٢]، فأثبت الظهور وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء[٣].

فالعلو والظهور صفة ثابتة له على الحقيقة لا يجوز جحدها فمن جحد العلو فقد جحد لوازم اسمه الظاهر[٤].

إذ أن غاية الكمال في العلو أن لا يكون فوق العالي شيء موجود والله موصوف بذلك[٥].

---

(١) ينظر شرح القصيدة النونية: للهراس، (١/ ٢١٩-٢٢٠).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٠٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ١١).

(٤) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٢٤٤).

(٥) ينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٧/ ٨٦ - ٨٧)؛ ومدارج السالكين: لابن القيم، (١/ ٥٥)؛ وطريق الهجرتين، ص٣٨؛ وشرح القصيدة النونينة: للهراس، (٢/ ٢٢٠).

الوجه الثاني: إبطال تأويله لمعنى الظاهر:

يقول النبي ﷺ موضحا معنى الظاهر: «... **وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ**» ولا شك أن ما بعد الفاء تفسير لما قبلها ونفي فوقية شيء عليه يستلزم علوه المطلق على كل ما سواه مما يعرف به من لا علم عندهم بمعاني أسمائه سبحانه من المعطلة الذين يؤولون الظهور هنا بأنه ظهور القدرة أو الغلبة، أو بأنه ظهوره في أفعاله ووضوح دلالتها على وجوده فكلها تفاسير لا دليل عليها، ولا يجوز لمؤمن بعد ورود التفسير عنه ﷺ لاسم من أسمائه تعالى أن يضع هو تفسيرا من عنده أو يلتفت إلى ما فسره الناس فقد قطعت جهيزة قول كل خطيب(١).

كما أنه لا يصح أن يحمل الظهور على الغلبة لأنه قابله بقوله: «...، **وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ**» فهذه الاسماء الأربعة (الأول والآخر والظاهر والباطن) متقابلة: اسمان لأزل الرب تعالى وأبده، واسمان لعلوه وقربه(٢).

ثانيًا: دلالة الفوقية على علوه تعالى:

فوق في اللغة ضد تحت، وهو ظرف مكان يفيد الارتفاع والعلو، وفاق الشيء: علاه، وتقول: فلان يفوق قومه: أي يعلوهم، ويفوق سطحا: أي يعلوه، وفاق الرجل صاحبه: أي علاه وغلبه(٣). وهذا المعنى اللغوي لمادة (فوق) معنى صحيح، يليق بالله تعالى.

---

(١) شرح القصيدة النونية: للهراس، (١/ ٢١٩)؛ وينظر جامع البيان: لابن جرير، (٢٢/ ٣٨٥)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٥٧).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٥٧)؛ وينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٥٨١)؛ ومدارج السالكين: لابن القيم، (١/ ٥٥).

(٣) ينظر: المصباح المنير: للفيومي، (٢/ ١٤١)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٥/ ٣٤٨١)؛ والكليات: للكفوي، ص٦٧٦، مادة (فوق).

والرب لا يكون إلا فوق كل شيء، وفوقيته وعلوه من لوازم ذاته[١]، وله تعالى فوقية الذات والقهر والقدر[٢].

فمن الأدلة الدالة على علو الله تعالى التصريح بالفوقية، وقد ورد في القران الكريم مطلقا بدون حرف مرتين في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الإنعام: ١٨]؛ ومقترنا بحرف، نحو قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠][٣].

وورد في الأثر موقوفا على زينب رضي الله عنها[٤]، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه[٥] قال: كانت زينب رضي الله عنها تفتخر على أزواج النبي ﷺ وتقول: «**زَوَّجَكُنَّ أَهَالِيكُنَّ وَزَوَّجَنِي اللهُ تَعَالَى مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ**»[٦].

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٥٥).

(٢) ينظر: متن القصيدة النونية: لابن القيم، ص٧٩.

(٣) ينظر: متن القصيدة النونية: لابن القيم، ص٧٤؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٥٥)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨١)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٥١).

(٤) زينب بنت جحش، أم المؤمنين، وابنة عمة رسول الله ﷺ، كانت من سيدات النساء، دينا وورعا وجودا ومعروفا، كانت تعمل وتتصدق. ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبدالبر، ص ٨٩٠ - ٨٩١، (٥٢٥)؛ والإصابة في تميز الصحابة: لابن حجر العسقلاني، (١٢/ ٢٧٥).

(٥) أنس بن مالك بن النضر، أبو حمزة، الأنصاري الخزرجي، خادم رسول الله ﷺ، توفي سنة ثلاث وتسعين. ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبدالبر، ص ٥٣ - ٥٤، (٤٣)؛ والإصابة في تميز الصحابة: لابن حجر العسقلاني، (١/ ٧١ - ٧٢).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]؛ ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، (٧٤٢٠).

موقف الرازي من دلالة الفوقية على علوه تعالى:

موقف الرازي من هذه النصوص هو نفي علو الله تعالى ونفي أن يكون الله في جهة أو في مكان حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الإنعام: ١٨]: (لا يجوز أن يكون المراد منها الفوقية بالمكان والجهة)[١]، واستدل على نفيه بأدلة، حيث يقول: (وقد بينا بالدليل أن هذه الفوقية عبارة عن الفوقية بالرتبة والشرف والقدرة والقوة، فظاهر الآية يدل على أنه لاشيء فوقهم في الشرف والرتبة إلا الله تعالى)[٢]. فما هي أدلته التي بينها؟

انحصرت أدلة الرازي في أدلة عقلية ونقلية، وهي كالآتي:

الأدلة العقلية:

يقول الرازي: (المشبهة[٣] استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم وهو مردود ويدل عليه وجوه)[٤].

الأدلة النقلية:

استند الرازي إلى أدلة نقلية لنفي الفوقية التي دلت على علو الله تعالى، وهي كالآتي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الإنعام: ١٨] لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ آخر.

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٣.

(٢) التفسير الكبير، مج ١٠، ج ٢٠، ص ٤٧؛ ومج ٦، ج ١٢، ص ١٧٤؛ ومج ٧، ج ١٣، ص١٣.

(٣) يقصد بالمشبهة أهل السنة والجماعة.

(٤) يراجع الأدلة العقلية التي سبق ذكرها من هذا المبحث.

أما أنها مسبوقة فلأنها مسبوقة بلفظ القاهر، والقاهر مشعر بكمال القدرة، وتمام المكنة.

وأما أنها ملحوقة بلفظ فلأنها ملحوقة بقوله: ﴿عِبَادِهِۦ﴾ وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية، فوجب حمل الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة.

فإن قيل: ما ذكرتموه على الضد من قولكم إن قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الإنعام: ١٨] دل على كمال القدرة. فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار، فوجب حمله على فوقية المكان والجهة.

قلنا: ليس الأمر كما ذكرتم لأنه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض وقوله: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ دل على أن ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل.

الدليل الثاني: وهو إنه تعالى لما ذكر هذه الآية ردا على من يتخذ غير الله وليا، والتقدير: كأنه قال: إنه تعالى فوق كل عباده، ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله وليا. وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات كان المراد من تلك الفوقية بالقدرة والقوة. أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فإن ذلك لا يفيد هذا المقصود لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مبدأ وأن يكون الرجوع إليه في كل المطالب لازما. أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه، لا ما ذكره أهل التشبيه)[١].

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٧٤-١٧٥، ويقصد بأهل التشبيه أهل السنة والجماعة.

الدليل الثالث: (يجب حمل هذه الفوقية على الفوقية بالقدرة والقهر كقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وجب أن يكون المقتضى لهذا الخوف هو كون ربهم فوقهم لما ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف يشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف. إذا ثبت هذا فنقول: هذا التعطيل إنما يصح لو كان المراد بالفوقية الفوقية بالقهر والقدرة لأنها هي الموجبة للخوف، أم الفوقية بالجهة والمكان فهي لا توجب الخوف بدليل أن حارس البيت فوق الملك بالمكان والجهة مع أنه أخس عبيده فسقطت هذه الشبهة)[١].

الدليل الرابع: (يقال أمر فلان فوق أمر فلان بمعنى أنه أعلى وأنفذ ومنه قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ومما يؤكد أن المراد ذلك قوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الإنعام: ١٨] مشعر بأن هذا القهر إنما حصل بسبب هذه الفوقية، والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة، إذ المعلوم أن المرتفع في المكان قد يكون مقهورا)[٢].

هذه هي الأدلة النقلية التي استدل بها الرازي على نفي دلالة الفوقية على علو الله تعالى.

فبماذا يؤول هذه الفوقية؟

نجد أن الرازي يوضح أن المراد من هذه الفوقية هو الفوقية بالقدرة والقوة والقهر والرتبة، حيث يقول: (بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة)[٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٢، ص ٤٥ - ٤٦.
(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٣.
(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٣.

فهو يقول عند قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]: (معناه يخافون ربهم من أن ينزل عليهم العذاب من فوقهم وأيضًا يجب حمل هذه الفوقية بالقدرة والقهر كقوله: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧])(١).

ويقول عند قوله تعالى: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ﴾ [الشورى: ٥]: (في فائدة قوله: ﴿مِن فَوْقِهِنَّ﴾ وجوه:

(الأول): روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ﴾ [الشورى: ٥] قال: (والمعنى أنها تكاد تتفطر من ثقل الله عليها)(٢).

---

(١) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٤٥.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره، (٣٠٦٠٨) من طريق عطية العوفي، بلفظ: (من ثقل الرحمن، وعظمته تبارك وتعالى)، وتفسير عطية العوفي عن ابن عباس ضعيف الإسناد، ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (١/ ٢٦٣) تحقيق أحمد شاكر؛ وأقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد: د/ هشام الصيني، (٣/ ١٠٣٣-١٠٣٤، (٨١٨).

أما رواية عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما فقد وردت بروايتين من نفس الطريق:

الرواية الأولى: من طريق شريك بن عبد الله النخعي عن خصيف بن عبد الرحمن عن عكرمة عن بن عباس رضي الله عنهما بلفظ: (ممن فوقهن، يعني الرب تبارك وتعالى)، وهذا اللفظ ضعيف، لمخالفة شريك النخعي لمن رواه عن خصيف بلفظ آخر، وشريك بن عبدالله حسن الحديث مالم يخالف، ولأن خصيف سيء الحفظ، خلط بآخره، وقد أخرجها أبو الشيخ في كتاب العظمة، (٢٣٥).

الرواية الثانية: من طريق إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، وزهير بن معاوية الجعفي عن خصيف بن عبدالرحمن. . . به، بلفظ: (ممن فوقهن من ثقل)، وهي حسنة الإسناد، وقد صححها الحاكم في المستدرك (٣٦٥٣) ووافقه الذهبي، وقد أخرجها أبو الشيخ في العظمة، (٢٣٦)، والحاكم في المستدرك، (٣٦٥٣)، وابن أبي شيبة في كتاب العرش، (١٣). ينظر: أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد: د/ هشام الصيني، (٣/ ١٠٣٣ - ١٠٣٤، (٨١٨).

واعلم أن هذا القول سخيف، ويجب القطع ببراءة ابن عباس عنه، ويدل على فساده وجوه:

١) أن قوله: ﴿مِن فَوۡقِهِنَّۚ﴾ لا يفهم منه ممن فوقهن.

٢) هب أنه يحمل على ذلك، لكن لم قلتم إن هذه الحالة إنما حصلت من ثقل الله عليها، ولم لا يجوز أن يقال إن هذه الحالة إنما حصلت من ثقل الملائكة عليها، كما جاء في الحديث أنه ﷺ قال: «**أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ مَا فِيهَا مَوْضِعُ شِبْرٍ إِلاَّ وَفِيهِ مَلَكٌ قَائِمٌ أَوْ رَاكِعٌ أَوْ سَاجِدٌ**»(١).

٣) لِمَ لا يجوز أن يكون المراد تكاد السموات تنشق وتنفطر من هيبة من هو فوقها فوقية بالإلهية والقهر والقدرة؟ فثبت بهذه الوجوه أن القول الذي ذكروه في غاية الفساد والركاكة.

(الثاني): في تأويل الآية ما ذكره صاحب الكشاف: (وهو أن كلمة الكفر إنما جاءت من الذين تحت السموات، وكان القياس أن يقال: يتفطرن من تحتهن من الجهة التي جاءت منها الكلمة، ولكنه بولغ في ذلك فقلب فجعلت مؤثرة في جهة الفوق، كأنه قيل: يكدن يتفطرن من الجهة التي فوقهن، ودع الجهة التي تحتهن، ونظيره في المبالغة قوله تعالى: ﴿يُصَبُّ مِن فَوۡقِ رُءُوسِهِمُ ٱلۡحَمِيمُ﴾ [الحج: ١٩] فجعل مؤثرا في أجزائه الباطنة.

(الثالث): في تأويل الآية أن يقال: ﴿مِن فَوۡقِهِنَّۚ﴾ أي من فوق الأرضين)(٢)،

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الزهد، (٢٣١٢)؛ وابن ماجة في سننه، كتاب الزهد، باب الحزن والبكاء، (٤١٩٠)؛ والإمام أحمد في مسنده، (٥/ ١٧٣)؛ بلفظ: «**أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ مَا فِيهَا مَوْضِعُ أَرْبَعُ أَصَابعَ إِلاَّ وَمَلَكٌ سَاجِداً للهِ تَعَالَى**». إسناده حسن.

(٢) ينظر إلى قول صاحب الكشاف في: الكشاف: للزمخشري، (٣/ ٣٩٦-٣٩٧).

لأنه تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤] ثم قال: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ﴾ [الشورى: ٥]: أي من فوق الأرضين.

(الرابع): في التأويل أن يقال معنى ﴿مِن فَوْقِهِنَّ﴾ أي من الجهة التي حصلت هذه السموات فيها، وتلك الجهة هي فوق، فقوله ﴿مِن فَوْقِهِنَّ﴾: أي من الجهة الفوقانية التي هن فيها)[١].

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لدلالة الفوقية على علو الله تعالى، وعدّ هذا هو مذهب المشبهة، واستدل على نفيه بأدلة عقلية ونقلية، ومن ثم أوجب تأويل الفوقية.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: دلالة الفوقية على علو الله تعالى.

إن حقيقة الفوقية هي علو ذات الشيء على غيره[٢]، فادعى الجهمي أنها مجاز في فوقية الرتبة والقهر، كما يقال الذهب فوق الفضة، والأمير فوق نائبه، وهذا وإن كان ثابتا للرب تعالى، لكن إنكار حقيقة فوقيته سبحانه وحملها على المجاز باطل من وجوه عديدة:

(الأول): مخالفته للفطر والعقول السليمة، والنقول الصريحة الصحيحة المتواترة.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤٣-١٤٤.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٥٥).

(الثاني): أن هذا التأويل باطل باللغة، لأن فوقية الرب قد جاءت مقرونة بمن كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] فهذا صريح في فوقية الذات، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة لعدم استعمال أهل اللغة له.

(الثالث): أن الأصل في الكلام الحقيقة، والمجاز على خلاف الأصل، ولاستعمال المجاز لابد من قرينة تخرجه عن حقيقته، فأين القرينة في فوقية الرب تعالى؟!

(الرابع): إن هذا التأويل لو صرح به في حق الله تعالى كان قبيحا، فإن ذلك إنما يقال في المتقاربين في المنزلة، وأحدهما أفضل من الآخر، وأما إذا لم يتقاربا بوجه فإنه لا يصح فيها ذلك، وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول: الجوهر فوق قشر البصل، وإذا قلت ذلك ضحكت منك العقلاء للتفاوت العظيم الذي بينهما فالتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم.

(الخامس): إن هذا التأويل إن احتمل في قوله: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧] فذلك لأنه قد علم أنهم جميعا مستقرون على الأرض، فهي فوقية قهر وغلبة، لم يلزم مثله في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الإنعام: ١٨] إذ قد علم بالضرورة أنه وعباده ليسوا مستوين في مكان واحد حتى تكون فوقية قهر وغلبة(١).

الوجه الثاني: إبطال تأويله للفوقية.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [الإنعام: ١٨].

---

(١) ينظر مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٥٥-٣٥٦)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨٧ - ٣٨٨).

يقول ابن جرير: (والله القاهر فوق عباده، ويعني بقوله: ﴿ٱلْقَاهِرُ﴾ المذلل المستعبد خلقه، العالي عليهم، وإنما قال: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ لأنه وصف نفسه تعالى بقهره إياهم، ومن صفة كل قاهر شيئا أن يكون مستعليا عليه، فمعنى الكلام إذن: والله الغالب عباده، المذللهم، العالي عليهم بتذليله لهم، وخلقه إياهم، فهو فوقهم بقهره إياهم، وهم دونه)(١).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴿٥٠﴾﴾ [النحل: ٥٠].

يقول ابن جرير: (يقول تعالى ذكره: يخاف هؤلاء الملائكة التي في السموات وما في الأرض من دابة، ربهم من فوقهم، أن يعذبهم إن عصوا أمره)(٢).

الآية الثالثة: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ﴾ [الشورى: ٥].

يقول ابن جرير: (يقول تعالى ذكره: تكاد السموات يتشققن من فوق الأرضين من عظمة الرحمن وجلاله)(٣). ويقول ابن تيمية: (السلف والأئمة وسائر علماء السنة إذا قالوا: إنه فوق العرش، وإنه في السماء فوق كل شيء، لا يقولون إن هناك شيئًا يحويه أو يحصره أو يكون محلا له أو ظرفا ووعاء ﷻ عن ذلك بل هو فوق كل شيء، وهو مستغن عن كل شيء، وكل شيء مفتقر إليه، وهو عال على كل شيء)(٤).

---

(١) جامع البيان، (٩/ ١٨٠)، تحقيق: د/ التركي.
(٢) جامع البيان، (١٤/ ٢٤٦)، تحقيق: د/ التركي؛ وينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٢٥٦).
(٣) جامع البيان، (٢٠/ ٤٦٦).
(٤) مجموع الفتاوى، (١٦/ ١٠٠-١٠١).

ثالثًا: دلالة العروج والصعود إليه، على علوه تعالى:

العروج في اللغة: السمو والارتقاء والصعود.

والمَعْرَج: المصعد، قال تعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٣][(١)].

وعرج في الدرجة والسلم يعرج عروجا، أي ارتقى وعرج في الشيء وعليه يعرج، ويعرج عروجا أيضًارقى. وعرج الشيء فهو عريج أي ارتفع وعلا. والمعارج المصاعد والدرج[(٢)].

والعروج والصعود بمعنى واحد، وهو من الأدلة التي تدل على علو الله تعالى، لأن الصعود والعروج يكونان إلى أعلى. وهذا المعنى اللغوي صحيح يليق بالله تعالى.

ومن أدلة العروج في الكتاب الكريم، ما ورد في صعود الأعمال إليه، قال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وصعود الأرواح إلى الله ﷻ، وعروج الملائكة والروح إليه، قال تعالى: ﴿مِّنَ ٱللَّهِ ذِي ٱلۡمَعَارِجِ ۝٣ تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ ۝٤﴾ [المعارج: ٣ - ٤][(٣)].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٤/ ٣٠٤)؛ مادة (عرج). وينظر جامع البيان: لابن جرير، (١٤/ ٢٥)؛ والحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ٥٥٣).

(٢) ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (٢/ ٣٢١-٣٢٢)؛ مادة (عرج). وينظر كذلك الإسراء والمعراج ومسائل العقيدة فيهما: عمر القرموشي، (١/ ١١-١٣)، بحث ماجستير، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

(٣) ينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٢٥٥)؛ ومتن القصيدة النونية: لابن القيم، ص٧٧؛ والأربعين: للذهبي، ص ٤٧ - ٤٨؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٢٧٧، ٣٨١)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٦٢-١٦٤)؛ وشرح القصيدة =

ومن أدلة العروج معراج النبي ﷺ فالأحاديث الواردة في معراجه ﷺ كلها دالة على أن الخالق الباري فوق سبع سمواته فاستفتاح جبريل للنبي ﷺ كل سماء، وصعوده حتى تجاوز السماء السابعة حتى انتهى إلى ربه فقربه وأدناه، وفرض عليه الصلوات الخمس، وتردده بين موسى عليه السلام وبين ربه تبارك وتعالى، وغير ذلك(١).

موقف الرازي من دلالة العروج والصعود إليه تعالى على علوه:

يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤﴾: (احتج القائلون بأن الله في مكان، إما في العرش أو فوقه بهذه الآية من وجهين:

(الأول): أن الآية دلت على أن الله تعالى موصوف بأنه ذو المعارج وهو إنما يكون كذلك لو كان في جهة فوق.

(الثاني): قوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] فبين أن عروج الملائكة وصعودهم إليه، وذلك يقتضي كونه تعالى في جهة فوق.

(والجواب): لما دلت الدلائل على امتناع كونه في المكان والجهة ثبت أنه

= النونية: للهراس، (١/ ٢٠٤ - ٢١١)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٩٥)؛ وشرحها أيضًا: للفوزان، ص٧٧.

(١) ينظر دلالة معراج النبي ﷺ على علو الله تعالى في الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (٢/ ١٠٣-١٠٤)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٧٣، ١٣٧ - ١٧٤)؛ منهاج السنة: لابن تيمية، (٢/ ٣٢٤)؛ والإسراء والمعراج ومسائل العقيدة فيهما: عمر القرموشي، (١/ ٢٣٩-٢٤١).

لابد من التأويل، فأما وصف الله بأنه (ذو المعارج) فقد ذكرنا الوجوه فيه[١].

وأما حرف (إلى) في قوله: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤] فليس المراد منه المكان بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده كقوله: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣] المراد الانتهاء إلى موضع العز والكرامة كقوله: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [الصافات: ٩٩] ويكون هذا إشارة إلى دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها)[٢].

أما عن موقفه من معراج الرسول ﷺ إلى السماء السابعة فهو لم يفرق بين الإسراء والمعراج، حيث يقول: اعلم أنه كان لرسول الله ﷺ معرجان:

أحدهما: من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

والآخر: من الأقصى إلى أعالي ملكوت الله تعالى، فهذا يتعلق بالظاهر)[٣].

ثم أخذ يقسم المعراج إلى قسمين:

أحدهما: من عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

ثانيهما: من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب.

وأن المعراج جسماني بالأفعال، وروحاني وهو بالأذكار[٤].

وهو ينفي دلالته على علو الله تعالى، حيث يقول: (المشبهة استدلوا بلفظ

---

(١) الوجوه هي: ١- السموات؛ ٢- الفواضل والنعم؛ ٣- الدرجات في الجنة؛ ٤- الأرواح الملكية. ينظر التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص١٢٢.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص١٢٣.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٧٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٧٥-٢٧٩.

الإسراء في السورة المتقدمة وبلفظ الإنزال في هذه السورة على أنه مختص بجهة فوق)[(١)].

إلا أن فطرته شهدت ونطقت بعلو الله تعالى، وإن أبى ذلك بعقله، حيث يقول: (ذكر النبي ﷺ المراتب السبع للدعاء في عالم الروحانيات عند صعوده إلى المعراج، فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر)[(٢)].

وهو يؤوِّل معراج النبي ﷺ بأنه انكشاف حقائق الكون له[(٣)].

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه دلالة الصعود والمعراج على علو الله تعالى، وجعل مذهب من أثبت دلالة الصعود والمعراج على علو الله تعالى مشبها، ومن ثم أوجب تأويل الصعود والعروج.

وهو حينما أول معراج النبي ﷺ بأنه انكشاف حقائق الكون له، يكون بهذا متأثرا بالفلاسفة[(٤)].

وسبق وأن ذكرت أن الصعود والعروج بمعنى واحد، وقد دلت لغة العرب على أنه يدل على علو الله تعالى، وقد أوضح ابن خزيمة دلالة اللغة على هذا، حيث

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٧٤؛ ومج١٠، ج٢٠، ص١٥٣، ويقصد بالمشبهة أهل السنة.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٦٦.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٦)؛ و(٤/ ٦٢-٦٣)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (٦/ ٣٣٧-٣٣٨)؛ ت: عبدالرحمن اليحي.

(٤) المصدر نفسه.

يقول: (أليس معلوما في اللغة السائرة بين العرب التي خوطبنا بها وبلسانهم نزل الكتاب، أن تدبير الأمر من السماء إلى الأرض، إنما يدبره المدبر وهو في السماء لا في الأرض، وذلك مفهوم عندهم: أن المعارج: المصاعد، قال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] وإنما يعرج الشيء من أعلى وفوق، لا من أعلى إلى دون، وأسفل فتفهموا لغة العرب لا تغالطوا)[١]، فدل الصعود والعروج على علو الله تعالى.

يقول ابن جرير موضحا معنى قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾: (تصعد الملائكة والروح وهو جبريل عليه السلام، (إليه) يعني إلى الله والهاء في قوله: ﴿إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] عائدة إلى الله)[٢].

رابعًا: دلالة رفع بعض المخلوقات إليه على علوه تعالى:

رفع الله عيسى عليه السلام جسدًا وروحًا، وسينزل ليكسر الصليب ويقتل الخنزير، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [آل عمران: ٥٥].

وكذلك ترفع الأعمال الصالحة إليه، يقول النبي ﷺ: «**إِنَّ اللهَ لاَ يَنَامُ وَلاَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الِقسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ النَّهَارِ، وعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ اللَّيْلِ، ...**»[٣]، فرفع بعض المخلوقات إليه من الأدلة الدالة على علو الله

---

(١) التوحيد، (١/ ٢٥٦-٢٥٧).

(٢) جامع البيان، (٢٣/ ٢٥١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قوله ﷺ: «**إِنَّ الله لا يَنَامُ...**»، (٤٤٤).

تعالى، لأن الرفع لا يكون إلا إلى أعلى(١).

موقف الرازي من دلالة رفع بعض المخلوقات إليه على علوه تعالى:

يقول الرازي عند قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]: (والمشبهة يتمسكون بهذه الآية في إثبات المكان لله تعالى وأنه في السماء، وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على أنه يمتنع كونه تعالى في المكان فوجب حمل اللفظ على التأويل، وهو من وجوه:

(الأول): أن المراد إلى محل كرامتي، وجعل ذلك رفعا إليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى﴾ [الصافات: ٩٩] وإنما ذهب إبراهيم عليه السلام من العراق إلى الشام وقد يقول السلطان: ارفعوا هذا الأمر إلى القاضي، وقد يسمى الحجاج زوار الله، ويسمى المجاورون جيران الله، والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا.

(الثاني): في التأويل أن يكون قوله: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ معناه إنه يرفع إلى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله لأن في الأرض قد يتولى الخلق أنواع الأحكام فأما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر إلا الله.

(الثالث): إن بتقدير القول بأن الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى إلى ذلك سببا لانتفاعه وفرحه بل إنما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح

---

(١) ينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٢٥٥-٢٥٦)؛ ومتن القصيدة النونية: لابن القيم، ص٧٧؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨١)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٦١)؛ وشرح العقيدة الواسطية: للفوزان، ص٧٦؛ وشرح النونينة: للهراس، (١/ ٢١٠).

والراحة والريحان، فعلى كلا القولين لابد من حمل اللفظ على أن المراد: ورافعك إلى محل ثوابك ومجازاتك، وإذا كان لابد من إضمار ما ذكرنا لم يبقَ في الآية دلالة على إثبات المكان لله تعالى.

ويقول: واعلم أن هذه الآية تدل على أن رفعه في قوله: ﴿وَرَافِعُكَ﴾ [آل عمران: ٥٥] هو الرفع بالدرجة والمنقبة، لا بالمكان والجهة، كما أن الفوقية في هذه ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة)(١).

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة عندما نفى دلالة رفع عيسى عليه السلام إلى الله دالا على علوه تعالى، ومن ثم أوجب تأويل رفعه عليه السلام.

وسيكون الرد عليه بإيضاح المعنى الصحيح للآية التي ذكر فيها رفع عيسى عليه السلام.

إن رفع عيسى عليه السلام هو من الأدلة الدالة على علو الله تعالى، ولقد دلت اللغة على إيضاح معنى الرفع، حيث يقول ابن خزيمة: (ألم تسمعوا يا طلاب العلم قوله تبارك وتعالى لعيسى ابن مريم: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] أليس إنما يرفع الشيء من أسفل إلى أعلى، لا من أعلى إلى أسفل.

وقال الله ﷻ: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨] ومحال أن يهبط الإنسان من ظهر الأرض إلى بطنها، أو إلى موضع أخفض منه وأسفل.

فيقال: رفعه الله إليه لأن الرفعة في لغة العرب الذين بلغتهم خوطبنا لا تكون

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٦٨-٦٩؛ ومج٦، ج١١، ص١٠٢.

إلا من أسفل إلى أعلى وفوق)[١].

ولا يستقيم تأويل الرفع برفع المكانة والمنزلة، لأن الرفع عدي بحرف (إلى) وهو يختص بالرفع الذي هو الفوقية[٢].

خامسًا: دلالة اختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، على علوه تعالى:

إن التصريح بأن بعض المخلوقات عنده وأن بعضها أقرب إليه من بعض هو أيضًا من الأدلة الدالة على علو الله تعالى[٣]، وقد يطلق البعض عليها بأنها صفة العندية، وهذا لم يثبت لا في كتاب ولا في سنة ولا عن سلف الأمة[٤]. ومما هو معلوم أن الصفات الإلهية توقيفية.

موقف الرازي من دلالة اختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده على علوه تعالى:

موقف الرازي من هذه الآيات الدالة على علو الله تعالى هو النفي، وهذا مترتب على نفيه لعلو الله تعالى أصلا، وعند الآيات التي تصرح باختصاص بعض

---

(١) التوحيد، (١/ ٢٥٥ - ٢٥٦).

(٢) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٨٧)؛ وإثبات علو الله على خلقه والرد على المخالفين: أسامة القصاص، (١/ ١٣٣).

(٣) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٢٥٥-٢٥٦)؛ ومتن القصيدة النونية: لابن القيم، ص٨٠-٨١؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨١)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٦١)؛ وشرح العقيدة الواسطية: للفوزان، ص٧٦؛ وشرح النونينة: للهراس، (١/ ٢١٠).

(٤) ينظر في ذلك المفسرون بين التأويل والإثبات، لعبد الرحمن المغراوي، منهج البحث الذي سار عليه، (١/ ١١).

المخلوقات بأنها عنده يوافق الرازي المعتزلة، وجمهور الشيعة، والقاضي أبا بكر الباقلاني، وأبا عبد الله الحليمي في أفضلية الملك على النبي[(١)] وقد احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] ووجه دلالتهم بهذه الآية من وجهين، والذي يهمنا هو الوجه الأول، حيث يقول الرازي: (الأول) أنه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فإن ذلك محال على الله تعالى، بل عندية القرب والشرف، ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة علمنا أن هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم)[(٢)].

والشاهد أن الرازي ينفي أن تكون هذه العندية عندية المكان بل يجعلها من المحال، ويستدل على ذلك بأدلته العقلية والنقلية التي سبق إيضاحها.

فنجده يوجب تأويل هذه الآيات بما يلي:

حيث يقول: (من الفوائد المذكورة في هذه الآية قوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الإنعام: ١٢٧] وفي تفسيره وجوه:

(الأول): (المراد أنه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة، ونظيره قوله تعالى: ﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البينة: ٨] وذلك نهاية في بيان وصولهم

---

(١) ينظر إلى قول الرازي في أفضلية الملك على الرسول في معالم أصول الدين، ص٧٥-٧٦؛ والمطالب العالية، (مج ٣، ج ٧، ص ٢٣٩ - ٢٥٢)؛ والأربعين في أصول الدين، ص١٧٧ - ١٩٨؛ بينما يرى في الخمسين في أصول الكلام أن الرسول أفضل من الملك، ص٣٨٠ - ٣٨١؛ وكذلك في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٢١ - ٢٢٣.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢١٦؛ وينظر: ص١٦٣؛ ومج٨، ج١٦، ص١٤.

إليها، وكونهم على ثقة من ذلك)[١].

(الثاني): (وهو الأقرب إلى التحقيق أن قوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ يشعر بأن ذلك الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى، وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة، فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة)[٢].

(الثالث): (واعلم أن قوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩] يدل على أن المراد من كون العبد عند الله الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد من العندية بحسب الجهة والمكان)[٣]، ويقول: (أنه قال في صفة الملائكة: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] وقال في صفة المؤمنين في الدنيا: «**أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لأَجْلِي**»[٤]، وقال أيضًا: «**أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِيّ**»، وقال في صفتهم يوم القيامة: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ۝٥٥﴾ [القمر: ٥٥] وقال في دارهم: ﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الإنعام: ١٢٧] وقال في ثوابهم: ﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البينة: ٨] وذلك يدل على حصول كمال صفة العبودية بواسطة صفة العندية)[٥].

(الرابع): (عند قوله تعالى: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٩] أي بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا الله تعالى.

---

(١) التفسير الكبير، مج ٧، ج ١٣، ص ١٨٩ ومج ٢، ج ٣، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ومج١، ج٢، ص٢١٦؛ ومج٥، ج ١٠، ٩٤؛ ومج٨، ج١٥، ص١١١؛ ومج١١، ج٢٢، ص١٤٨؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٣٠؛ وص٢٠٣؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٨١؛ ومج١٦، ج٣١، ص٧٣

(٣) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٤.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في الزهد، زهد موسى عليه السلام، (٣٨٩)؛ وفيه سيار بن حاتم، صدوق له أوهام، ينظر: التقريب: لابن حجر، (١/ ٣٤٣)؛ وهو من أخبار بني إسرائيل، قال العجلوني في كشف الخفاء: لا أصل له في المرفوع. أهـ. (١/ ٢٣٤، (٦١٤).

(٥) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٨٩؛ وينظر: مج١٤، ج٢٧، ص١٢٩.

(الخامس): هم أحياء عند ربهم أي هم أحياء في علمه وحكمه كما يقال هذا عند الشافعي كذا وعند أبي حنيفة بخلافه)(١).

(السادس): (واعلم أن قوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٩] لا يفيد العندية بمعنى الجهة والمكان بل بمعنى الصمدية والإخلاص كما في قوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ۝﴾ [القمر: ٥٥])(٢).

(السابع): (أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ولا شك أن هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا هنا)(٣).

(الثامن): يخالف أبا مسلم الأصفهاني في معنى العندية حيث يقول: (واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله: (أنهم سيصيرون كذلك) بأنه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة، ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة.

(والجواب) لا نسلم أن هذه العندية ليست إلا بالكون في الجنة بل بإعلاء الدرجات وإيصال البشارات إليه وهو في القبر أو في موضع آخر)(٤).

(التاسع): (أما قوله تعالى: ﴿عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٩٤] فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد أيضًا في حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا

---

(١) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص٩٤وينظر: ص٧٦؛ ومج٢، ج٣، ص١٣٧؛ ومج١٤، ج٢٨، ص٨٣؛ وص١٢٩.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٨٠.

(٣) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص١١١.

(٤) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٤٧.

العندية المكانية فأبطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها)[١].

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه دلالة اختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده وأن بعضها أقرب إليه من بعض على علوه تعالى، ومن ثم أوجب التأويل، وذكر مسألة تفضيل الملك على النبي.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إيضاح دلالة اختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده وأن بعضها أقرب إليه من بعض على علوه تعالى.

إن هذه الدلالة هي من أعظم الأدلة على علوه تعالى على خلقه، فتكون بعض مخلوقاته أقرب إليه من بعض، ولو لم يكن كذلك لما كان هناك معنى لاختصاص بعضها بالقرب منه، بل تكون جميعا عنده سواء، بل يكون أقربها وهو جبريل عليه السلام بمنزلة أبعدها وهو إبليس في تلك العندية، وهذا لازم الجهمية الذين نفوا علوه تعالى ومنعوا نسبة العباد بالقرب والبعد، وجعلوا نسبتهم إليه نسبة واحدة[٢].

الوجه الثاني: تحقيق القول في مسألة المفاضلة بين الملك والنبي.

قد تكلم الناس في المفاضلة بين الملائكة وصالحي البشر[٣]، واشتد النزاع

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص١٩١

(٢) شرح القصيدة النونية: للهراس، (١/ ٢١٦)؛ وينظر شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨٣)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٥٩).

(٣) فصل هذه المسألة ابن تيمية في مجموع الفتاوى، (٤/ ٣٥٠-٣٩٢)؛ وينظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة: للالكائي، (مج٤، ج٧، ١٣٠٨- ١٣٠٩)؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم، (٣/ ٦٦١)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢ / ٤١٠-٤٢٣).

فيها بين المتأخرين من المعتزلة والأشاعرة؛ إذ أن هذه المسألة أكثر ما توجد في كتب المتكلمين(١).

فذهبت المعتزلة إلى الإجماع على أن الملائكة أفضل من البشر(٢).

وتحقيق القول في هذه المسألة ما ذكره ابن تيمية: من أن صالحي البشر أفضل باعتبار كمال النهاية، وذلك إنما يكون إذا دخلوا الجنة، ونالوا الزلفى، وسكنوا الدرجات العلا، وخصهم بمزيد قربه، وتجلى لهم، يستمتعون بالنظر إلى وجهه الكريم؛ وقامت الملائكة بخدمتهم بإذن ربهم.

والملائكة أفضل باعتبار البداية، فإن الملائكة الآن أقرب في الرفيق الأعلى، منزهون عما يلابسه بنو آدم، مستغرقون في عبادة الرب، ولا ريب أن هذه الأحوال الآن أكمل من أحوال البشر.

يقول ابن القيم بعد أن ذكر كلام شيخه ابن تيمية السابق ذكره: وبهذا التفصيل يتبين سر التفضيل، وتتفق أدلة الفريقين، ويصالح كل منهم على حقه(٣).

سادسًا: دلالة أنه تعالى في السماء على علوه تعالى:

من الأدلة الدالة على علوه تعالى التصريح بأنه في السماء، قال الله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن

(١) البداية والنهاية: لابن كثير، (مج١، ج١، ص٥٤).
(٢) مقالات الإسلاميين: لأبي الحسن الأشعري، (١/ ٢٩٦).
(٣) بدائع الفوائد، (٣/ ٦٦١)؛ وينظر لهذه المسألة في مباحث المفاضلة في العقيدة: د/ محمد الشظيفي، ص٣٥٤-٣٦٠؛ والمسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير(عرض ونقد): صالح الغامدي، (١/ ٣٩٩-٣٤٤).

يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [الملك: ١٦ - ١٧]؛ ويقول الرسول ﷺ: «أَلاَ تَأْمَنُونِي وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ»(١).

موقف الرازي من دلالة أنه تعالى في السماء على علوه تعالى:

موقف الرازي من الأدلة التي تدل على أن الله في السماء أنه لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، حيث يقول عند آية الملك التي ذكرتها سابقا: (واعلم أن المشبهة(٢) احتجوا على إثبات المكان لله تعالى بقول: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] (والجواب) عنه أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين)(٣)

وقد استدل على ذلك بأدلة عقلية وأدلة نقلية ولُغَوِيَة وهي كالآتي:

الأدلة العقلية:

(لأن كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطة به من جميع الجوانب، فيكون أصغر من السماء، والسماء أصغر من العرش بكثير، فيلزم أن يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة إلى العرش، وذلك باتفاق أهل الإسلام محال)(٤).

الأدلة النقلية:

الدليل الأول: (قوله: ﴿ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٢] يدل على أنه تعالى غير مختص بجهة العلو البتة، وذلك لأن كل ما سماك وعلاك

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، (٤٣٥١)؛ ومسلم في صحيحه في كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، (١٠٦٤).

(٢) يقصد بالمشبهة أهل السنة والجماعة.

(٣) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٦٩.

(٤) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص ٦٩؛ ومج١٠، ج٢١، ص٧٧؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٤٢.

فهو سماء، فلوحصل ذات الله تعالى في جهة فوق لكان حاصلا في السماء، وهذه الآية دالة على أن كل ما في السموات فهو مُلْكُه فلزم كونه مُلْكا لنفسه وهو محال، فدلت هذه الآية على أنه منزه عن الحصول في جهة فوق)(١).

الدليل الثاني: أن موسى عليه السلام دل فرعون بقوله: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ [الشعراء: ٢٤] ولم يقل هو الذي في السماء دون الأرض فأوهم فرعون أنه يقول إن إلهه في السماء، وذلك أيضًا من خبث فرعون ومكره ودهائه)(٢).

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١٤٢] فتبين أن هاتين الجهتين مملوكتان له وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم، وكل منقسم فهو مؤلف مركب، وكل ما كان كذلك فلابد له من خالق وموجد، وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها أعني الفوق والتحت، فثبت بهذا أنه تعالى خالق الجهات كلها، والخالق متقدم على المخلوق لا محالة، فقد كان البارئ تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والأحياز، فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لا محالة لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات)(٣).

الدليل الرابع: قال تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤] وهذا يدل على مطلوبين في غاية الجلال:

أحدهما: كونه موصوفا بقدرة كاملة نافذة في جميع أجزاء السموات والأرض على عظمتها وسعتها بالإيجاد والإعدام والتكوين والإبطال.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٢٥٢.
(٢) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٢٥٢-٢٥٣.
(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٢، ص٢١.

الثاني: أنه لما بين بقوله: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ أن كل ما في السموات وما في الأرض فهو مَلِكه ومُلْكه، وجب أن يكون منزها عن كونه حاصلا في السموات وفي الأرض وإلا لزم كونه مالكا لنفسه)[١].

الدليل الخامس: (قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [النمل: ٥٥ - ٥٦] اعلم أنه تعالى لما بين أنه المختص بالقدرة فكذلك بين أنه هو المختص بعلم الغيب، وإذا ثبت أنه هو الإله المعبود، لأن الإله هو الذي يصح منه مجازاة من يستحق الثواب على وجه لا يلتبس بأهل العقاب.

فإن قيل الاستثناء حكمه إخراج ما لولاه لوجب أو لصح دخوله تحت المستثنى منه ودلت الآية ههنا على استثناء الله ﷻ عمن في السموات والأرض فوجب كونه ممن في السموات والأرض وذلك يوجب كونه تعالى في المكان.

الجواب: هذه الآية متروكة الظاهر لأن من قال: إنه تعالى في المكان زعم أنه فوق السموات، ومن قال: إنه ليس في مكان فقد نزهه عن كل الأمكنة، فثبت بالإجماع أنه تعالى ليس في السموات والأرض)[٢].

الأدلة اللغوية:

استدل باللغة على نفي كون الله تعالى في السماء حيث يقول: (وإن قالوا: إنه تعالى قال: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وكلمة (ما) لا تتناول من يعقل.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤٢-١٤٣

(٢) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٢١١

قلنا: هذا مدفوع من وجهين:

(الأول): أن لفظة (ما) واردة في حق الله تعالى قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦﴾ [الشمس: ٥-٦] وقال: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤﴾ [الكافرون: ٣ - ٤].

(الثاني): أن صيغة (مَنْ) وردت في مثل هذه السورة قال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَـٰنِ عَبْدًا ۝٩٣﴾ [مريم: ٩٣] وكلمة (مَنْ) لا شك أنها واردة في حق الله تعالى فدلت هذه الآية على أن كل من في السموات والأرض فهو عبد لله فلو كان الله موجودا في السموات والأرض وفي العرش لكان هو من جملة من في السموات فوجب أن يكون عبدا لله، ولما ثبت بهذه الآية أن كل من كان موجودا في السموات والعرش فهو عبد لله وجب فيمن تقدست كبرياؤه عن تهمة العبودية أن يكون منزها عن الكون في المكان والجهة والعرش والكرسي)[1].

ثم أول الآيات التي تنص على أن الله في السماء، بل إنه أوجب تأويلها، بما يلي:

(الأول): (فإذن وجب تأويله فنقول: إنه تعالى ممن في السموات والأرض كما يقول المتكلمون: الله تعالى في كل مكان على معنى أن علمه في الأماكن كلها، لا يقال إن كونه في السموات والأرض مجاز وكونهم فيهن حقيقة وإرادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقة وهو حصول ذواتهم في الأحياز فكذلك حاصل مجازا، وهو كونهم عالمين بتلك الأمكنة فإذا حملنا هذه الغيبة على المعنى

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤٣.

المجازي وهو الكون فيها بمعنى العلم دخل الرب ﷻ والعبيد فيه فصح الاستثناء)[١].

(الثاني): ويقول: عند قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦﴾ [الملك: ١٦]: (فعلمنا أن هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها إلى التأويل ثم فيه وجوه:

(أحدها) لِمَ لا يجوز أن يكون تقدير الآية: ءأمنم من في السماء عذابه، وذلك لأن عادة الله تعالى جارية، بأن ينزل البلاء على من يكفر بالله ويعصيه من السماء فالسماء موضع عذابه تعالى، كما أنه موضع نزول رحمته ونعمته.

(الثاني) قال أبو مسلم: كانت العرب مقرين بوجود الإله، لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء على وفق المشبهة، فكأنه تعالى قال لهم: أتأمنون من قد أقررتم بأنه في السماء، واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء أن يخسف بكم الأرض.

(ثالثها) تقدير الآية: من في السماء سلطانه وملكه وقدرته، والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان الله وتعظيم قدرته، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الإنعام: ٣] فإن الشيء الواحد لا يكون دفعة واحدة في مكانين، فوجب أن يكون المراد من كونه في السموات وفي الأرض نفاذ أمره وقدرته، وجريان مشيئته في السموات وفي الأرض، فكذا ههنا.

(رابعها) لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بقوله: ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] الملك

---

(١) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٢١١.

الموكل بالعذاب، وهو جبريل عليه السلام، والمعنى أن يخسف بهم الأرض بأمر الله وإذنه[١].

هكذا نجد أن الرازي لا يثبت عند تأويل واحد، بل تأويلاته خبط عشواء، وهو يجلب على أهل السنة ببُنيات فكره التي تشربت أفكار المتكلمين والفلاسفة.

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لدلالة أن الله في السماء على علوه تعالى، واستدل على نفيه بأدلة عقلية ونقلية ولُغوية، ثم أوجب تأويل أن الله في السماء إلى تأويلات باطلة.

وسيكون الرد عليه بإيضاح المعنى الصحيح لآية الملك، وبهذا يبطل نفيه وأدلته التي استدل بها.

فلقد بوب ابن خزيمة باب ذكر الدليل على الإقرار بأن الله في السماء من الإيمان[٢].

ومعنى آية الملك: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [الملك: ١٦].

إما أن يكون معنى السماء العلو، لأن السما اسم جنس يتناول كل ما سما؛ وهذا المعنى وارد في اللغة[٣] والقرآن، قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٧٠.

(٢) التوحيد، (١/ ٢٧٨ - ٢٨٩).

(٣) ينظر إلى معنى السماء في اللغة في: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ٩٨)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن العباد، (٨/ ٤٠٦)؛ مادة (سمو)؛ وينظر: علو الله على خلقه: د/ موسى الدويش، ص١٣٧.

أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧] والمراد بالسماء هنا العلو.

فيكون معنى ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي من في العلو.

وإما أن يكون المراد من السماء السماء المبنية، ويكون معنى (في) بمعنى (على) لأن (في) تأتي بمعنى (على) في اللغة العربية(١)، بل في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [التوبة: ٢] أي على الأرض، وقال الله تعالى حاكيا قول فرعون للسحرة الذين امنوا بربهم: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١] أي على جذوع النخل.

فيكون معنى ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي من على السماء(٢).

سابعًا: دلالة قصة موسى عليه السلام مع فرعون على علوه تعالى.

إن مغالبة الفطرة من أصعب الأمور، فهذا فرعون يحكي الله تعالى قصته مع موسى عليه السلام، وقد أقرت فطرته أن الله في السماء، إلا أنه كذّب موسى عليه السلام فما أفادته فطرته شيئا فقد أفسدها بكبره وعتوه وكفره، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي فَأَوۡقِدۡ لِي يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجۡعَل لِّي

---

(١) ينظر إلى معنى (على) في: معاني الحروف: للرماني، ص٩٦؛ وحروف المعاني والصفات: للزجاجي، ص ٢٧- ٢٨؛ والجنى الداني في حروف المعاني: للحسن المرادي، ص٢٥١.

(٢) ينظر إلى معنى آية الملك في: التدمرية: لابن تيمية، ص٨٧- ٨٩؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٠٦)؛ والأربعين: للذهبي، ص٥٣؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨٢)؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (١/ ٢١٥)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٩٨-٣٩٩)؛ وللفوزان، ص٧٧.

صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [القصص: ٣٨][(١)].

موقف الرازي من دلالة قصة موسى عليه السلام مع فرعون على علوه تعالى.

أنكر الرازي دلالة قصة موسى عليه السلام مع فرعون على علوه تعالى، وعدّ كل من أثبت هذه الدلالة فهو مشبه جاهل، وأورد استدلال المشبهة - في حد زعمه - بهذه الدلالة، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ۚ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴿٣٧﴾﴾ [غافر: ٣٦ - ٣٧]: (احتج الجمع الكثير من المشبهة بهذه الآية في إثبات أن الله في السموات وقرروا ذلك من وجوه:

(الأول) أن فرعون كان من المنكرين لوجود الله، وكل ما يذكره في صفات الله تعالى فذلك إنما يذكره لأجل أنه سمع أن موسى يصف الله بذلك، فهو أيضًا يذكره كما سمعه، فلولا أنه سمع موسى يصف الله بأنه موجود في السماء وإلا لما طلبه في السماء.

(الثاني) أنه قال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ۚ﴾ [غافر: ٣٧]، ولم يبين أنه كاذب في ماذا، والمذكور السابق متعين لصرف الكلام إليه، فكأن التقدير فأطلع إلى الإله الذي يزعم موسى أنه موجود في السماء، ثم قال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ۚ﴾ أي وإني لأظن موسى كاذبا في ادعائه أن الإله موجودٌ في السماء، وذلك يدل

---

(١) ينظر: اعلام الموقعين: لابن القيم، (٢/ ٣٠٢)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨٥)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٧٢)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٩٦)؛ وعلو الله على خلقه: د/ موسى الدويش، ص١٤٠.

على أن دين موسى هو أن الإله موجود في السماء.

(الثالث) العلم بأنه لو وجد إله لكان موجودا في السماء علم بديهي متقرر في كل العقول ولذلك فإن الصبيان إذا تضرعوا إلى الله رفعوا وجوههم وأيديهم إلى السماء، وإن فرعون مع نهاية كفره لما طلب الإله فقد طلبه في السماء، وهذا يدل على أن العلم بأن الإله موجود في السماء علم متقرر في عقل الصديق والزنديق والملحد والموحد والعالم والجاهل.

فهذه جملة استدلالات المشبهة بهذه الآية.

(والجواب) أن هؤلاء الجهال يكفيهم في كمال الخزي والضلال أن جعلوا قول فرعون اللعين حجة لهم على صحة دينهم، وأما موسى عليه السلام فإنه لم يزد في تعريف إله العالم على ذكر صفة الخالقية فقال في سورة طه ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠] وقال في سورة الشعراء ﴿قَالَ رَبُّكُمۡ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦] وقوله: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَمَا بَيۡنَهُمَآۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٢٨﴾ [الشعراء: ٢٨] فظهر تعريف ذات الله بكونه في السماء دين فرعون، وتعريفه بالخالقية والموجودية دين موسى، فمن قال بالأول كان على دين فرعون، ومن قال بالثاني كان على دين موسى، ثم نقول لا نسلم إن كل ما يقوله فرعون في صفات الله تعالى فذلك قد سمعه من موسى عليه السلام، بل لعله كان على دين المشبهة فكان يعتقد أن الإله لو كان موجودا لكان حاصلا في السماء، فهو إنما ذكر هذا الاعتقاد من قبل نفسه لا لأجل أنه قد سمعه من موسى عليه السلام.

وأما قوله: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ﴾ [غافر: ٣٧]، فنقول لعله لما سمع موسى عليه السلام قال: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ۝٢٤﴾ [الشعراء: ٢٤] ظن أنه

عني به أنه رب السموات، كما يقال للواحد منا إنه رب الدار بمعنى كونه ساكنا فيه، فلما غلب على ظنه ذلك حكى عنه، وهذا ليس بمستبعد، فإن فرعون كان بلغ في الجهل والحماقة إلى حيث لا يبعد نسبة هذا الخيال إليه، فإن استبعد الخصم نسبة هذا الخيال إليه كان ذلك لائقا بهم، لأنهم لما كانوا على دين فرعون وجب عليهم تعظيمه.

وأما قوله إن فطرة فرعون شهدت بأن الإله لو كان موجودا لكان في السماء، قلنا نحن لا ننكر أن فطرة أكثر الناس تخيل إليهم صحة ذلك لاسيما من بلغ في الحماقة إلى درجة فرعون فثبت أن هذا الكلام ساقط)[(١)].

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لدلالة قصة موسى عليه السلام مع فرعون على علوه تعالى، وعدّ هذا هو مذهب المشبهة على حد زعمه، وأوضح الأوجه التي استدل بها أهل السنة والجماعة بهذه القصة على علو الله تعالى.

وسيكون الرد عليه بإيضاح دلالة قصة فرعون مع موسى عليه السلام على علوه تعالى، يقول ابن خزيمة: (اسمعوا يا ذوي الحجا دليلا آخر من كتاب الله أن الله جل وعلا في السماء، مع الدليل على أن فرعون مع كفره وطغيانه قد اعلمه موسى عليه السلام بذلك، وكأنه قد علم أن خالق البشر في السماء.

ألا تسمع إلى قول الله يحكي عن فرعون قوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ۚ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ [غافر: ٣٦ - ٣٧] فرعون عليه لعنة الله يأمر ببناء صرح، فَحَسِبَ أنه يطلع إلى إله

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٦٤-٦٥؛ ومج٧، ج١٤، ص١١٣-١١٤.

موسى، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًاۚ﴾ [غافر: ٣٧]، دلالة على أن موسى قد كان اعلمه أن ربه جل وعلا أعلى وفوق.

وأَحْسَبُ أن فرعون إنما قال لقومه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًاۚ﴾ [غافر: ٣٧] استدراجا منه لهم، كما أخبرنا جل وعلا في قوله: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ﴾ [النمل: ١٤] فأخبر الله تعالى: أن هذه الفرقة جحدت - يريد بألسنتهم - لما استيقنتها قلوبهم، فشبه أن يكون فرعون إنما قال لقومه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًاۚ﴾، وقلبه أن كليم الله من الصادقين، لا من الكاذبين، والله اعلم أكان فرعون مستيقنا بقلبه على ما أولت أم مكذبا بقلبه ظانا أنه غير صادق)(١).

ففرعون لعنة الله تعالى كذب موسى عليه السلام؛ في أن رب السموات والأرض، ورب المشرق والمغرب وما بينهن، هو الله الذي في السماء فوق جميع خلقه، مباين لهم لا تخفى عليه منهم خافية، فكل جهمي ناف لعلو الله عز وجل فهو فرعوني، وعن فرعون أخذ دينه، وكل من وصف الله تعالى بما وصف به نفسه من أنه بائن من خلقه فهو موسوي محمدي متبع لرسل الله وكتبه(٢).

ثامنًا: دلالة الرجوع إلى الله تعالى، وما يتضمنه من الوقوف في العرصات والعرض ولقاء الله تعالى على علو الله تعالى:

يقول ابن القيم في ذكره للأدلة الدالة على علو الله تعالى:

هَــذَا وَحَــادِيــهَــا وَعِــشْــرونَ قَــدْ جَــاءَ فِي الأَخْــبَــارِ والـقُــرْآن

(١) التوحيد: (١/ ٢٦٣-٢٦٤).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (٢/ ٣٨٥)؛ ومعارج القبول: للحكمي، (١/ ١٧٢)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٩٦).

إتيـان ربِّ الـعْرشِ جَـلَّ جَـلاَلُـهُ   جُسُومِنَا وَمَجِيئُهُ لِلفَصْلِ بالمِيزَانِ[١]

فلقد ثبت مجيء الله تعالى بالآيات البينات[٢] وإذا ثبت مجيء الرب وإتيانه جل شأنه بالآيات البينات، فمن أين يأتي إذا؟ والجهات المعروفة ست، هي الفوق والتحت، واليمين والشمال، والأمام والخلف، فليقل لنا هؤلاء المعطلة أي هذه الجهات يختارون ليكون منها مجيء الرب وإتيانه، لا يعقل أبدا أن يجيئهم من تحتهم - تعالى الله عن ذلك - وكذلك لا يعقل أبدا أن يجيئهم من خلفهم ولا من أمامهم، ولا عن أيمانهم ولا عن شمائلهم، فلم يبقَ إلا أن يأتيهم من العلو المطلق الذي هو فوق الأمكنة جميعا[٣].

موقف الرازي من دلالة الرجوع إلى الله تعالى، وما يتضمنه من الوقوف في العرصات والعرض ولقاء الله على علو الله تعالى.

موقف الرازي من هذه الآيات هو نفي دلالتها على إثبات العلو لله تعالى، وسأوضح فيما يلي موقفه على النحو التالي:

موقفه من آيات الرجوع إلى الله:

اضطرب الرازي في دلالة الرجوع إلى الله على علوه تعالى، فهو يثبتها بدافع الفطرة[٤]، إذ مراغمة الفطرة من أصعب الأمور.

---

(١) متن القصيدة النونية، ص١٠٦.

(٢) يراجع «صفة المجيء» من هذا البحث.

(٣) شرح القصيدة النونية: للهراس، (١/ ٢٧٣).

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج ٩، ج ١٧، ص ١٨٤؛ ومج ١٢، ج ٢٤، ص ١٢؛ ومج ١٣، ج٢٥، ص٨٥؛ وج٢٦، ص٥٦؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٢٢.

وأخرى ينفي دلالتها على علو الله، ويستدل على ذلك بأدلة عقلية وأدلة نقلية هي كالآتي:

الأدلة العقلية:

حيث يقول الرازي: (والجواب الحقيقي المفرع على القاعدة العقلية التي قررناها، أن القوة العقلية بسيرها العقلي تترقى من موجود إلى موجود آخر، ومن سبب إلى سبب حتى تنتهي إلى حضرة واجب الوجود فهناك الغايات وانقطاع الحركات)[١].

الأدلة النقلية:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التغابن: ٣] يوهم الانتقال من جانب إلى جانب، وذلك لا يمكن إلا بكون الله في جانب، فكيف هو؟ قلت: ذلك الوهم بالنسبة إلينا وإلى زماننا لا بالنسبة إلى ما يكون في نفس الأمر بمعزل عن حقيقة الانتقال من جانب إلى جانب إذا كان المنتقل إليه منزها عن الجانب والجهة)[٢].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾﴾[الصافات: ٩٩] يدل على تمسك المشبهة بقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] لأن كلمة (إلى) موجودة في قوله: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾﴾ مع أنه لم يلزم أن يكون الإله موجودا في ذلك المكان، فكذلك ههنا)[٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص١٧٨.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٢٢.

(٣) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص١٥١.

الدليل الثالث: قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧] يقول الرازي: (الآية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة، لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا.

فإن قالوا: نحمله على أنه تعالى ما كان غائبا عنهم بالعلم والإحاطة.

قلنا: هذا تأويل والأصل في الكلام حمله على الحقيقة.

فإن قالوا: فأنتم قلتم إنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياز والجهات، فقد قلتم أيضًا بكونه غائبا.

قلنا: هذا باطل لأن الغائب هو الذي يعقل أن يحضر بعد غيبة، وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة، فأما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان محالا في حقه، امتنع وصفه بالغيبة والحضور، فظهر الفرق والله اعلم)[(١)].

وهو يفسر الإتيان إلى الله ﷻ على أنه مجاز حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا﴾ [طه: ٧٤]: (تمسكت المجسمة بقوله: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا﴾ فقالوا الجسم إنما يأتي ربه لو كان الرب في المكان.

وجوابه: أن الله تعالى جعل إتيانهم موضع الوعد إتيانا إلى الله مجاز كقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَقَالَ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾﴾ [الصافات: ٩٩])[(٢)].

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الإنعام: ٧٩] يقول الرازي: (ففيه دقيقة: وهي أنه لم يقل وجهت وجهي إلى الذي فطر السموات والأرض. بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص٢٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٩١.

فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ والمعنى: أن توجيه القلب ليس إليه، لأنه متعال عن الحيز والجهة، بل توجيه وجه القلب إلى خدمته وطاعته لأجل عبوديته، فترك كلمة (إلى) هنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة)[١].

ويؤول آيات الرجوع إلى الله تعالى بما يلي:

أولًا: الرجوع إلى حكمه وقضائه، حيث يقول: (كلمة (إلى) تفيد انتهاء الغاية فقوله: (إلى الله) يشعر بإثبات المكان والجهة لله تعالى، وذلك لا يعقل إلا للأجسام، وذلك باطل فوجب حمله على أنهم ردوا إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواه، كقولهم رجع أمره إلى الأمير أي إلى حيث لا يحكم غيره)[٢].

ثانيًا: تأويله الرجوع إلى الله بأن مرجعهم إلى حيث حصل الوعد فيه بالمجازاة[٣].

ثالثًا: المشبهة احتجوا بالآية وقالوا: قوله: (إلى الرحمن) يفيد أن انتهاء حركتهم يكون عند الرحمن، وأهل التوحيد[٤] يقولون: المعنى يوم نحشر

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٥٧-٥٨؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٢٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص ١٥٢؛ وينظر: مج٢، ج٣، ص١٥٤-١٥٥؛ ومج٤، ج٧، ص ١٣٨؛ وج ٨، ص ١٧٦؛ ومج ٥، ج ٩، ص ٥٩؛ ومج٧، ج١٣، ص١٧؛ مج ٩، ج ١٧، ص ٢٩، ص ٨٥؛ وص ١٨٤؛ ومج ١١، ج ٢١، ص ٢٢٢؛ وج٢٢، ص ١٧٠؛ ومج ١٢، ج ٢٣، ص ١٢٨؛ وج ٢٤، ص٤٣؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١١؛ ص٢٤؛ ومج١٦، ج٣١، ص١٧٨؛ وج٣٢، ص١٨.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٢٩.

(٤) يقصد بأهل التوحيد الأشاعرة.

المتقين إلى محل كرامة الرحمن[(١)].

رابعًا: المراد إلى المكان الذي جعله ربهم لاجتماعهم وللقضاء عليهم[(٢)].

خامسًا: إلى ثواب ربك أو إلى إحسان ربك[(٣)].

سادسًا: الرجوع إلى الله ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فإن ذلك محال على الله تعالى، وليس المراد منه الرجوع إلى علمه وحفظه، فإنه معهم أينما كانوا لكن كل ما في القرآن من قوله: ﴿وَاتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨١] له معنيان:

(الأول) أن الإنسان له أحوال ثلاثة على الترتيب:

فالحالة الأولى: كونهم في بطون أمهاتهم، ثم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم، بل المتصرف فيهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى.

والحالة الثانية: كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم، وهناك يكون المتكفل بإصلاح أحوالهم في أول الأمر الأبوين، ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر.

والحالة الثالثة: بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا في الحقيقة إلا الله سبحانه، فكأنه بعد الخروج عن الدنيا عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا، فهذا هو معنى الرجوع إلى الله.

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٢٥٢؛ وينظر: مج١٤، ج٢٧، ص٢٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٢٣٣؛ ومج١١، ج٢٢، ص٩٩.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج ٩، ج ١٧، ص ٨٥؛ ومج ١٦، ج ٣١، ص ١٧٨؛ وج ٣٢، ص٢٠.

(والثاني) أن يكون المراد يرجعون إلى ما أعد الله لهم من ثواب أو عقاب، وكلا التأويلين حسن مطابق للفظ(١).

سابعًا: أما قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) من المجسمة من قال: كلمة إلى لانتهاء الغاية، وذلك يقتضي أن يكون الله تعالى في مكان ينتهي إليه يوم القيامة، أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين:

(الأول) أنه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيرا من أمور خلقه فإذا صاروا إلى الآخرة فلا مالك للحكم في العباد سواه كما قال: ﴿وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩] وهذا كقولهم: رجع أمرنا إلى الأمير إذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨] مع أن الخلق الساعة في ملكه وسلطانه.

(الثاني) قال أبو مسلم: إنه تعالى قد ملك كل أحد في دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا فإذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا إلى دار الثواب والعقاب كان الأمر كله لله وحده، وإذا كان كذلك فهو أهل أن يتقى ويطاع ويدخل في السلم كما أمر، ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى(٢).

ثامنًا: أول الرجوع إلى الله تعالى بالعاقبة والمآل(٣).

ونجد أن الرازي يفسر الإتيان إلى الله ﷻ على أنه مجاز حيث يقول عند

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٠٤-١٠٥.

(٢) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٨؛ مج٤، ج٨، ص١٢٣.

(٣) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٣٦.

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأۡتِ رَبَّهُۥ مُجۡرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ ٧٤﴾ [طه: ٧٤]: (تمسكت المجسمة بقوله: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأۡتِ رَبَّهُۥ مُجۡرِمًا﴾ فقالوا الجسم إنما يأتي ربه لو كان الرب في المكان (وجوابه) أن الله تعالى جعل إتيانهم موضع الوعد إتيانا إلى الله مجازا كقوله إبراهيم عليه السلام: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩])[1].

موقفه من آيات العرض على الله:

هو نفي دلالتها على علو الله تعالى، وفي ذلك يقول عند قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُعۡرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمۡ﴾ [هود: ١٨]: (ثم إنه تعالى بين وعيد هؤلاء بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُعۡرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمۡ﴾ وما وصفهم بذلك لأنهم مختصون بذلك العرض، لأن العرض عام في كل العباد كما قال: ﴿وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفّٗا﴾ [الكهف: ٤٨] وإنما أراد به أنهم يعرضون فيفتضحون بأن يقول الأشهاد عند عرضهم: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ﴾ [هود: ١٨] فحصل لهم من الخزي والنكال ما لا مزيد عليه، وفيه سؤالات:

السؤال الأول: إذا لم يجز أن يكون الله تعالى في مكان، فكيف قال: ﴿يُعۡرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمۡ﴾ [هود: ١٨]؟

والجواب: أنهم يعرضون على الأماكن المعدة للحساب والسؤال، ويجوز أيضًا أن يكون ذلك عرضا على من شاء من الخلق بأمر الله من الملائكة والأنبياء والمؤمنين)[2].

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٩١؛ ومج٣، ج٥، ص١٩٦.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٢٠٤، ولم أذكر إلا السؤال الذي يهمنا في هذا المبحث.

موقفه من آيات الوقوف بين يدي الله تعالى:

هو نفي دلالتها على علو الله تعالى، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَاۚ قَالَ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [الإنعام: ٣٠]: (واعلم أن جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية، وقالوا ظاهر هذه الآية يدل على أن أهل القيامة يقفون عند الله وبالقرب منه، وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه تارة أخرى. واعلم أن هذا خطأ وذلك لأن ظاهر الآية يدل على كونهم واقفين على الله تعالى، كما يقف أحدنا على الأرض، وذلك يدل على كونه مستعليا على ذاته تعالى، وإنه بالاتفاق باطل، فوجب المصير إلى التأويل، وهو من وجوه:

التأويل الأول: وهو أن يكون المراد: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ﴾ ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين وعلى ما أخبرهم به من أمر الآخرة.

التأويل الثاني: أن المراد من هذا الوقوف المعرفة، كما يقول الرجل لغيره: وقفت على كلامك أي عرفته.

التأويل الثالث: أن يكون المراد أنهم وقفوا لأجل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن المقصود بالألفاظ الفصيحة البليغة)(١).

موقفه من آيات لقاء الله تعالى:

هو نفي دلالتها على علو الله تعالى حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا﴾ [يونس: ٨]: (اللقاء هو الوصول إلى الشيء، وهذا في حق الله

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٩٥-١٩٦.

تعالى محال، لكونه منزها عن الحد والنهاية، فوجب أن يجعل مجازا على الرؤية، وهذا مجاز ظاهر. فإنه يقال: لقيت فلانا إذا رأيته، وحمله على لقاء ثواب الله يقتضي زيادة في الإضمار وهو خلاف الدليل)[١]. وفي موطن آخر حمل لقاء الله تعالى على لقاء ثوابه[٢]، وقد صرح بأن الذين حملوا لقاء الله على ثوابه هم المعتزلة[٣].

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لدلالة الرجوع إلى الله تعالى، وما يتضمنه من الوقوف في العرصات والعرض ولقاء الله تعالى على علو الله تعالى، ومن ثم تأول هذه الدلالة بأنها الثواب، أو رؤية الله تعالى، ومما لا شك فيه أن هذا تأويل باطل من وجوه:

الأول: أن هذا التأويل لم تدل عليه نصوص الكتاب والسنة، بل الأدلة من الكتاب والسنة تبين بطلانه، ومن هذا قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ ۚ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا ﴿٤٤﴾﴾ [الأحزاب: ٣٤ - ٤٤] فلو كان اللقاء هو لقاء جزائه لكان هو لقاء الأجر الكريم الذي أعد لهم، وإذا أخبر بأنهم يلقون ذلك لم يحسن بعد ذلك الإخبار بإعداده؛ إذ الإعداد مقصوده الوصول، فكيف يخبر بالوسيلة بعد حصول المقصود؟ هذا نزاع بين العي الذي يصان

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٣٩؛ ومج١١، ج٢١، ص١٧٤؛ . ينظر: مج١١، ج٢١، ص١٧٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٨٤؛ وص١٨٤؛ ومج٧، ج١٤، ص٤.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٧٧.

عنه كلام أوسط الناس فضلا عن كلام رب العالمين؛ لا سيما وقد قرن اللقاء بالتحية وذلك لا يكون إلا في اللقاء المعروف، لا في حصول شيء من النعيم المخلوق.

الثاني: أن قول النبي ﷺ في الحديث المتفق عليه: «... **اللَّهُمَّ لَكَ الحَمْدُ، أَنْتَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الحَمْدُ، أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الحَمْدُ، أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الحَمْدُ، أَنْتَ الحَقُّ، وَقَوْلُكَ حَقٌّ، وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ، وَالجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ** ...»(١) ففي هذا الحديث فرق بين لقائه، وبين الجنة والنار، والجنة والنار تتضمن جزاء المطيعين والعصاة، فَعُلِمَ أن لقاءه ليس هو لقاء الجنة والنار.

وبذلك يتبين أن لقاء الله تعالى يتضمن رؤيته ومعاينته.

الثالث: أن قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ الله أَحَبَّ الله لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ الله كَرِهَ الله لِقَاءَهُ**»(٢)، فلقد أخبر فيه أن الله يحب لقاء عبده ويكره لقاء عبده، وهذا يمتنع حمله على الجزاء، لأن الله لا يكره جزاء أحد، ولأن الجزاء لا يلقاه الله، ولأنه إن جاز أن يلقى بعض المخلوق كالجزاء أو غيره جاز أن يلقى العبد، فالمحذور الذي يكره في لقاء العبد موجود في لقائه سائر المخلوقات، فهذا يبطل النص، وأما أن يقال: بل هو لاق لبعضها،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٧٣]، (٧٣٨٥)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، (٧٦٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، (٦٥٠٧)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، (٢٦٨٣)؛ وفي مواطن أخرى.

فيناقض قول الجهمي ويبطل.

الرابع: أنه لو أريد بلقاء الله لقاء بعض مخلوقاته إما جزاء وإما غير جزاء لكان ذلك واقعا في الدنيا والآخرة، فكان العبد لا يزال ملاقيا لربه، ولما علم المسلمون بالاضطرار من دين الإسلام أن لقاء الله لا يكون إلا بعد الموت: عُلِمَ بطلان أن اللقاء يراد به لقاء بعض المخلوقات، ومعلوم أن الله قد جازى خلقا على أعمالهم في الدنيا بخير وشر كما جازى قوم نوح، وعاد وثمود وفرعون، كما جازى الأنبياء واتباعهم، ولم يقل مسلم أن لقاء هذه الأمور في الدنيا لقاء الله.

ولو قال قائل: إن لقاء الله جزاء مخصوص وهو الجنة مثلا أو النار لقيل: له ليس في لفظ هذا لقاء مخصوص، ولا دليل عليه، وليس هو بأولى من أن يقال لقاء الله تعالى لقاء بعض ملائكته، أو بعض الشياطين، أمثال ذلك من التحكمات الموجودة في الدنيا والآخرة، إذ ليس دلالة اللفظ على تعيين هذا بأولى من دلالته على تعين هذا فبطل ذلك(١).

الخامس: إن القرآن والأحاديث تصرح بأن الكفار يلاقون الله، وبأن من أنكر ذلك فهو كافر، كقوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ﴾ [الإنعام: ٣١] فإذا فسر اللقاء بمجرد الرؤية، وجب أن يجعل القرآن مخبرا بكفر من أنكر الرؤية في هذه الآيات، والرازي لا يقول بذلك.

السادس: أن تفسير اللقاء بأنه رؤية ليس فيها مواجهة ولا مقاربة تفسير للفظ

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٤٧١-٤٧٥)؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ١٢٨).

بما لا يعرف في شيء من لغات العرب أصلا.

السابع: أن تفسير اللقاء بأنه ظهور قدرته وقهره هو تفسير للفظ بما لا أصل له في لغة العرب أصلا.

الثامن: أن لقاء المؤمنين لربهم قرن به الإكرام والتحية بالسلام فامتنع أن يكون معناه ظهور القدرة والقهر والبأس.

التاسع: أن ظهور قدرة الله وقهره وبأسه كثيرا ما يظهر في الدنيا كما يحصل في الشدائد العظيمة، وهذا الأمر لا يسمى لقاء الله لا حقيقة ولا مجازاً.

العاشر: لا ريب أن من السلف من جعل اللقاء يتضمن الرؤية واستدلوا بآيات لقاء الله ﷻ على رؤيته.

ومن الناس من نازع في دلالة اللقاء على الرؤيه.

لكن الذين جعلوا اللقاء، يدل على الرؤية، لم ينفوا معنى اللقاء ويثبتون الرؤية، كما فعل الرازي والمتأخرون من الأشاعرة، فإن هذا عندهم أي عند من أثبت اللقاء والرؤية ممتنع، معلوم الامتناع بضرورة العقل، كما يوافقهم على ذلك سائر العقلاء الذين جعلوا اللقاء يدل على الرؤية، ولم ينفوا معنى اللقاء.

وهو أيضًا خلاف ما تواتر من السنن عن النبي ﷺ وهو إثبات الرؤية بمعاينة وبمواجهة، لا من غيرها.

كما أن لفظ اللقاء: نص في المواجهة والمقابلة، وإنما يقال: إنه يتضمن الرؤية أو يستلزمها فهي جزء المسمى أو لازمة، فكيف يصح إثبات ذلك، مع نفي ما اللفظ عليه أدل، وهو الأظهر من معناه.

فهذا القول لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها، ولا من أهل اللغة والتفسير[(١)].

أما عن تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ﴾ [الإنعام: ٣٠].

يقول ابن كثير: (أي أوقفوا بين يديه)[(٢)]؛ وقيل: (على) بمعنى (عند)[(٣)]، وهذا ما يوضحه الله تعالى في آية أخرى - إذ القرآن يفسر بعضه بعضا - قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [سبأ: ٣١]، إذ حروف الجر ينوب بعضها عن بعض، وهذا ما أوضحه الرازي في موضع آخر، حيث يقول: «(على) بمعنى (عند) كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنۢبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ﴾ أي عندي)[(٤)]؛ وعدها في موضع آخر أنها بمعنى مع[(٥)]، وأخرى للحال[(٦)]، فكان أولى له حمل معنى (على) بهذه المعاني التي أوضحها عند قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ﴾.

يقول ابن القيم: (فعل الحال لا يكون مستقبلا وإن حسن فيه عد، كما لا يكون المستقبل حالا أبدا، ولا الحال ماضيا، وأما جاءني زيد يسافر غدا، فعلى تقدير

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٥/ ١٨٧-١٩٤)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٤١٦-٤٨٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٣/ ٢٥١)، تحقيق السلامة.

(٣) ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (٤/ ٣٠٩١)؛ والقرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية: عبد العال مكرم، ص ٣٠٨؛ وفتح القدير: للشوكاني، (٢/ ١٥٣ - ١٥٤) تحقيق: د/ عبدالرحمن عميرة.

(٤) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص١١٩.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص١٣٨.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص١٩٦.

الحكاية له إذا وقع، وهي حال مقدرة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ﴾ والوقوف مستقبل لا محالة، ولكن جاء بلفظ الماضي حكاية لحال يوم الحساب فيه لا يترتب على وقوف قد ثبت)[١].

ولا يمكن لأحد أن يفهم من معنى الآية ما فهمه الرازي.

تاسعًا: دلالة الرؤية على علو الله تعالى.

لقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة على ثبوت رؤية المؤمنين لربهم تعالى في الآخرة، (فهي الغاية التي شمر إليها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون، وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون)[٢].

وليعلم أن المراد برؤية الله تعالى هنا[٣] ليست هي صفة من صفات الله تعالى، لأن الرؤية هنا لا تقوم بالله تعالى، بل المؤمنون هم الذين يرونه سبحانه فالله هو المرئي لهم.

ورؤية المؤمنين لربهم تبارك وتعالى في الآخرة هي أحق الأدلة الدالة على علو الله تعالى.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

هَذَا وَثَالِثَ عَشْرَهَا إِخْبَارُهُ أَنَّا نَرَاهُ بِجَنَّةِ الحَيَوَانِ[٤]

---

(١) بدائع الفوائد، (مج١، ج١، ص٩٧).

(٢) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: لابن القيم، ص٤٨١.

(٣) سيأتي الحديث عن صفة الرؤية المتعلقة برؤية الله تعالى لخلقه عند مبحث صفة البصر.

(٤) متن القصيدة النونية، ص٨٢.

موقف الرازي من دلالة الرؤية على علو الله تعالى[١].

سبق وأن ذكرت أن الرازي ينفي علو الله على خلقه، وهو من الأشاعر الذين يثبتون رؤية الله في الآخرة، وأنها لا تحصل في الدنيا، واستدل على ذلك بأدلة نقلية من الكتاب[٢]، ومن السنة، والإجماع[٣]، وبأدلة عقلية، إلا أن الأدلة العقلية لم تسعفه لإثبات رؤية ما ليس في جهة، وله من الأدلة العقلية التي تثبت رؤية ما ليس في جهة ثلاثة مواقف:

تارة يؤيدها، ويذكرها، ويقررها[٤].

وأخرى يعترض عليها ويضعفها، حيث يقول: (... بينا في كتب الأصول أن تلك الدلائل في غاية الضعف ونهاية السخافة)[٥].

---

(١) عندما جمعت كلام الرازي في الرؤية، كان أكثره رد على شبهات المعتزلة، نفاة الرؤية بعد أن يقرر شبهاتهم، والذي أردته هنا هوإيضاح موقف الرازي من دلالة الرؤية على علو الله تعالى فحسب.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج، ص٨٥؛ ومج٧، ج١٣، ص١٣١-١٣٢؛ وص١٢٤-١٢٦؛ وص ١٢٩؛ ج ١٤، ص ٢٣١ - ٢٣٢؛ ٢٣٥؛ ومج ٩، ج ١٧، ص ٧٧؛ ومج ١١، ج٢١، ص١٧٥-١٧٧؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٢٣؛ وج٢٨، ص٢٩١؛ ومج١٥، ج٢٩، ص١٥٧، ج٣٠، ص٢٣٦.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٣٢؛ ومج٩، ج١٧، ص٨٧؛ وينظر: نهاية العقول، (ج٢/ ٢١/ أ)، مخطوط؛ والأربعين، (١/ ٢٧٧)؛ والمطالب العالية، (٢/ ٨٧).

(٤) ينظر: الخمسين، ص٣٧٢.

(٥) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٧٨؛ وينظر: مج٧، ج١٤، ص٢٣٢؛ ونهاية العقول، (ج٢/ ١١/ أ؛ و١٣/ ب)، مخطوط؛ والإشارة، (ل/ ١٠/ ب)، مخطوط؛ والأربعين في أصول الدين، (١/ ٣٠١-٣٠٤)؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٢٧٨؛ ومعالم في أصول الدين، ص٦٨.

وثالثة يقف حيث يقول: (بقي هذا البحث في محل التوقف)(١).

وعندما أدرك ضعف الأدلة العقلية على صحة الرؤية اعتمد على ظواهر النصوص النقلية في وقوع الرؤية، حيث يقول: (وإذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله تعالى وجاءت الأخبار الصحيحة بإثبات الرؤية، وجب إجراؤها على ظواهرها)(٢).

وليعلم أن الرازي لا يمكنه إثبات رؤية الله تعالى، لأن رؤية الله تعالى تستلزم إثبات الوجه لله تعالى، وإثبات العلو، وهاتان الصفتان ينكرها الرازي، وهذا الذي دفع نفاة الصفات والرؤية من المعتزلة إلى توجيه الحجج على الأشاعرة مثبتي الرؤية، وهذا ما ذكره الرازي في تفسيره، وأجاب على حجة المعتزلة بما أجاب به أصحابه الأشاعرة، حيث يقول في الحجة الثالثة للمعتزلة منكري الرؤية: (الثالث: أن الخبر الذي تمسكتم به في هذا الباب هو ما روي أن الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى، وهذا الخبر يوجب التشبيه، لأن النظر عبارة عن تقليب الحدقة إلى جهة المرئي، وذلك يقتضي كون المرئي في الجهة، لأن الوجه اسم للعضو المخصوص، وذلك أيضًا يوجب التشبيه، فثبت أن هذا اللفظ لا يمكن حمله على الرؤية، فوجب حمله على شيء آخر)(٣).

ثم أجاب على المعتزلة بجواب أصحابه الأشاعرة، قائلا: (وأما قوله: الخبر المذكور في هذا الباب اشتمل على لفظ النظر، وعلى إثبات الوجه لله تعالى،

---

(١) المطالب العالية، (٢/ ٨٧)؛ وينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٢٧١-٢٧٢.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٧٨؛ وينظر: الأربعين، (١/ ٢٧٧)؛ والمطالب العالية، (٢/ ٨٧).

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٧٨.

وكلاهما يوجبان التشبيه، فنقول: هذا الخبر أفاد إثبات الرؤية، وأفاد إثبات الجسمية، ثم قام الدليل على أنه ليس بجسم، ولم يقم الدليل على امتناع رؤيته، فوجب ترك العمل بما قام الدليل على فساده فقط، وأيضًا فقد بينا أن لفظ هذه الآية يدل على أن الزيادة هي الرؤية من غير حاجة تنافي تقرير ذلك الخبر، والله اعلم)[١].

ولما ظهر له ضعف إثبات رؤية الله مع نفي العلو، وأنه أمر في غاية التناقض، والاضطراب، وأن رؤية ما لايكون داخل العالم ولا خارجه ممتنع عند كافة العقلاء، لأن الرؤية مع نفي العلو لا حقيقة لها، وبهذا احتجت عليهم المعتزلة نفاة الرؤية، قال حلا لهذا الإشكال: بأن الله يرى لا في جهة، ثم توقف[٢]، وأخرى تأولها بأنها هي الإدراك أو العلم، أو هي حاسة سادسة يخلقها الله، وتأويلاته هذه تظهر في أثناء مناقشته للمعتزلة[٣]. هذا البحث. ان تعالى. الى في الآخرة، (فهي الغاية التي شمر إليها المشمرو.

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

وافق الرازي السلف في أن الله تعالى لا يرى إلا في الآخرة، لأن رؤية الله تعالى في الدنيا ممتنعة الحصول لعجز أبصار الآدميين، ونقص قوة حواسهم عن رؤيته جل وعلا، وليس من أجل امتناع رؤيته واستحالتها.

يقول ابن تيمية: (... ولهذا لما تجلى الله للجبل خَرَّ موسى صعقا، فلما أفاق قال: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] قيل: أول المؤمنين

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٢) ينظر: المطالب العالية، (٢/ ٨٣).

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٢٦-١٣١؛ ومج١٤، ج٢٨، ص٢٨٩-٢٩٠.

بأنه لا يراك حي إلا مات، ولا يابس إلا تدهده.

فهذا للعجز الموجود في المخلوق، لا لامتناع في ذات المرئي، ولكن إذا جاء وعد الآخرة أكمل الله الآدميين، وقواهم حتى طاقوا رؤيته)(١).

إلا أن الرازي خالف السلف حينما قال بأن الله يرى لكن لا في جهة، وهو بهذا ينفي دلالة الرؤية على علو الباري تعالى، وهذه الرؤية التي يثبتها الرازي هي نفس مذهب المعتزلة في مسألة الرؤية، يقول ابن تيمية: (... حتى أن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين كأبي حامد، وابن الخطيب، وغيرهما، لما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلى قول المعتزلة، أو قريب منه، وفسروها بزيادة العلم، كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة وغيرهم)(٢).

فالأشاعرة أرادوا أن يوافقوا السلف في القول بأن الله يرى، ويوافقوا المعتزلة نفاة الرؤية والعلو في نفي العلو، فجمعوا بين أمرين متناقضين، فذهبوا إلى القول بأن الله يرى لا في جهة، لأنهم أثبتوا الرؤية ونفوا العلو.

وهذا قول ظاهر التناقض والاضطراب، وقد انفرد الرازي والأشاعرة به دون سائر طوائف الأمة، وهو قول معلوم الفساد بالضرورة، إذ لا يمكن إثبات الرؤية الحقيقية التي ورد بها الشرع، مع نفي علو الله تعالى على خلقه، وقد دلت الأخبار المتواترة عن النبي ﷺ على أن المؤمنين يرون ربهم عياناً من فوقهم، ويمكن استنباط هذا المعنى من الآيات والأحاديث التي أثبتت علو الله تعالى على

---

(١) منهاج السنة، (١/ ٢١٨)، بتصرف يسير.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (١/ ٣٦٠)؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٨٥)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٥٠).

خلقه، وأنه فوق عباده، مستو على عرشه، ترد عليهم[(١)]؛ يقول ابن تيمية: إذا ثبتت رؤيته، فمعلوم في بدايه العقول أن المرئي القائم بنفسه لا يكون إلا بجهة من الرائي، وهذه الرؤية التي أخبر بها النبي ﷺ حيث قال: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ»[(٢)] فأخبر أن رؤيته، كرؤية القمر والشمس، وهما أعظم المرئيات ظهورا في الدنيا، وإنما يراهم الناس فوقهم، بجهة منهم، بل من المعلوم أن رؤية ما لا يكون داخل العالم، ولا خارجه، ممتنع في بدائه العقول، وهذا مما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم من السلف، والأئمة، وأهل الحديث، والفقه، والتصوف، وجماهير أهل الكلام المثبتة والنافية والفلاسفة، وإنما خالف فيه فريق من أصحاب الأشعري، ومن وافقهم من الفقهاء[(٣)].

فدلت رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة على علو الله تعالى، إذ أن الجهات ست ولابد من وقوع الرؤية في واحدة منها، فهل نراه من تحتنا؟ - حاشاه سبحانه - أو عن أيماننا أو عن شمائلنا أو من خلفنا أو أمامنا أو نراه من فوقنا، لا تحتمل القسمة أكثر من هذا[(٤)]، فالمؤمنون إذا رؤوا ربهم يوم القيامة وناجوه كل يراه فوقه قبل وجهه؛ كما يرى الشمس والقمر، ولا منافاة أصلا[(٥)].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٨٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، (٧٤٣٤)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليها (٦٣٣).

(٣) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٣٥٩؛ و٣٦٦-٣٦٧)؛ ومجموع الفتاوى، (١٦/ ٨٤-٨٥)؛ ومنهاج السنة (٢/ ٧٥).

(٤) شرح القصيدة النونية: للهراس، (١/ ٢٢٢).

(٥) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ١٠٧).

عاشرًا: دلالة النزول على علو الله تعالى:

إثبات صفة النزول[(١)] على الوجه اللائق بالله تعالى، فرع إثبات العلو، فأخبار النزول دالة على أن الله في السماء دون الأرض[(٢)].

لأن النزول المعقول عند جميع الأمم إنما يكون من علو إلى أسفل، فالأحاديث تواترت على إثبات نزول الباري جل وعلا؛ يقول الرسول ﷺ: «**يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟**»[(٣)].

وإخبار المولى جل وعلا عن نزول ملائكته، قال تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝٤﴾ [القدر: ٤].

وكذا إخباره ﷻ بنزول آيات الكتاب منه، قال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [الكهف: ١]؛ وقال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢﴾ [الزمر: ١-٢]؛ وقوله: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢]؛

---

(١) لن أذكر الشبهات التي ذكرها الرازي حول صفة النزول، بل سأكتفي بالإشارة، ولمزيد الإيضاح والبيان، يراجع: صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها: عبد القادر الغامدي، ص٤٩٧-٥٥٤.

(٢) ينظر: نقض الدارمي، (١/ ٤٩٣)؛ والتمهيد: لابن عبدالبر، (٧/ ١٣٨)؛ والسنة: لابن أبي عاصم، ص٢٢١؛ والإبانة: لأبي الحسن الأشعري، ص٩٩؛ وصفة النزول الإلهي: عبدالقادر الغامدي، ص٣٦-٣٧؛ وعلو الله على خلقه: د/ موسى الدويش، ص١٣٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب الدعاء نصف الليل (٦٣٢١)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، (٧٥٨).

وهذا يدل على شيئين: على أن القرآن ظهر منه لا من غيره، وأنه الذي تكلم به لا غيره، وعلى علوه على خلقه، وأن كلامه نزل به الروح الأمين من عنده من أعلى مكان إلى رسوله[١].

★ **إيضاح معنى النزول في اللغة:**

النزول في لغة العرب هو إتيان الشيء ومجيئه وهبوطه وانحداره من علو إلى سفل، ومنه نزول المطر[٢].

موقف الرازي من دلالة النزول على علو الله تعالى:

يعرف الرازي النزول قائلا: (النزول هو الانتقال من فوق إلى أسفل)[٣].

وقد عد الرازي النزول من صفات الأجسام، وأبطل أن يكون الله تعالى متصفا به، وقد استدل على ذلك بأدلة عقلية[٤]، ونقلية[٥].

وبناءً عليه نفى دلالة النزول على علو الله تعالى، إذ يقول: (لما ثبت بالدلائل

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد: لابن القيم، (١/ ١٧٢-١٧٣٩؛ والتبيان في أقسام القرآن، ص٢٢٣؛ وص ٢٩٤ - ٢٩٥؛ وجهود ابن القيم في توحيد الأسماء والصفات: وليد العلي، (٣/ ١٥٦٧).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٤١٧)؛ والمحيط في اللغة: للصاحب بن عباد، (٩/ ٥٤)؛ والصحاح: للجوهري، (٥/ ١٨٢٩) مادة (نزل).

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص٩٩؛ ومج٧، ج١٤، ص١٦؛ ومج١٢، ج٢٤، ص٧٤.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص١٩٩؛ ومج١٢، ج٢٤، ص٧٤؛ ومج١٣، ج٢٦، ص٢٣٠؛ ومج١٤، ج٢٨، ص٢٩١.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٥٥.

القاهرة أن المكان والجهة على الله تعالى محال وجب حمله على التأويل الذي ذكرناه)[١].

ومن تأويلاته للنزول:

١) أن الملك جبريل هو الذي نزل من الأعلى إلى الأسفل وأخبر به[٢].

٢) والنزول هو القرب المعنوي لا الحسي، فإن الله تعالى يقرب بالرحمة والفضل من عبده ولا يراه العبد[٣].

٣) والنزول بمعنى خلق وأنشأ وأوجد، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩]: (بمعنى ما خلق وأنشأ كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦] وجاز أن يعبر عن الخلق بالإنزال، لأن كل ما في الأرض من رزقه فما أنزل من السماء من ضرع وزرع وغيرهما، فلما كان إيجاده بالإنزال سمي إنزالا)[٤].

نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في نفيه لدلالة النزول على علو الله تعالى، إلا أننا وجدناه في تعريفه للنزول وهو نزول الأشياء من فوق إلى أسفل قد ناقض مذهبه في نفي العلو، إذ أثبت العلو من خلال تعريفه، ولعل هذا

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٦؛ ومج٢، ج٣، ص ١٩٩.
(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص ١٩٩؛ ومج٧، ج١٤، ص١٦.
(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٢٩١.
(٤) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٢٠؛ وينظر: ص٢١٨؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٧٤؛ وج٢٠، ص١٠، ومج١١، ج٢١، ص٦٨؛ ج٢٢، ص٤؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٤٢.

هو دافع الفطرة التي يصعب مراغمتها!.

وحتى في تأويله للنزول قال: نزول الملك من أعلى إلى أسفل، فدل ذلك على علو الله تعالى على خلقه فإن (من) لابتداء الغاية، فإذا كان ابتداء النزول والتنزيل منه دل على علوه ﷻ، وهذا ثابت بالنصوص الصريحة، قال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢﴾ [فصلت: ٢]؛ وقوله: ﴿تَنزِيلٌ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢][١]، ومعناه عند الجميع ما تعارف عليه العرب عامتهم وخاصتهم من النزول من علو إلى سفل[٢]؛ والرازي حينما قال بنزول القرآن أنه نزل به الملك بنى هذا على مذهبه في كلام الله تعالى[٣].

أما عن تأويله النزول بأنه نزول رحمة الله تعالى، فهذا يبطل مذهبه في نفي العلو، لهذا قال بعض النفاة لبعض المثبتين: ينزل أمره ورحمته، فقال له المثبت: فمن أين ينزل؟ ما عندك فوق شيء، فلا ينزل منه أمر ولا رحمة، فبهت النافي[٤].

ونرد على تأويله النزول بأنه خلق وأوجد، نقول له: إن الله لم يقل أنزلنا من الإنعام ثمانية أزواج من السماء إلى الأرض، وعدم النزول من مكان معين لا يستلزم عدمه مطلقا، فلا يخرج اللفظ عن حقيقته[٥].

---

(١) ينظر: علو الله على خلقه: د/ موسى الدويش؛ ص١٣٧.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٢/ ٢٥٠؛ ٢٨٤)؛ ومختصر الصواعق، (٢/ ٤٢٢)؛ والتمهيد: لابن عبدالبر، (٦/ ١٢٥)؛ وشرح العقيدة الطحاوية، (١/ ١٩٦) وصفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها: عبدالقادر الغامدي، ص ٥٠٩ - ٥١٠.
(٣) سيأتي مزيد إيضاح وبيان لنزول القرآن في صفة الكلام.
(٤) شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص١٣٨-٢٣٤.
(٥) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٢١).

إذ النزول قد يرد مقيدا بالإنزال من السماء ويراد به العلو، فيتناول نزول المطر من السحاب، ونزول الملائكة من عند الله وغير ذلك، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]؛ وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ ﴿١٨﴾﴾ [المؤمنون: ١٨].

وقد يرد مطلقا فلا يختص بنوع من الإنزال، بل ربما تناول الإنزال من رؤوس الجبال، والإنزال من ظهور الحيوان، كإنزال الفحل الماء، ونزول الحديد، وغير ذلك، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥][(١)].

فالنزول باق على حقيقته.

فالله تعالى عال على الخلق بعلو الذات والقدر والقهر، فهو الظاهر ليس فوقه شيء، وهو فوق عباده يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، فإذا آمن القلب بهذه الصفة العلية، توجه إلى ربه العلي الأعلى المتعال، فيجمع قلبه على معبوده، ويجعله ربا يقصده، وصمدا يصمد إليه في حوائجه، وملجأ يلجأ إليه، ففي حينها تستقيم عبودية ذاك العبد الذي آمن بعلو ربه، فهو يلجأ ويهرب ويفر كل وقت وحين إلى ربه العلي.

كما أنه يستشعر عظمة خالقه وباريه بعلوه على خلقه، وفوقيته لعباده.

---

(١) ينظر: السنة: للإمام أحمد بن حنبل، ص٢٥؛ والتبيان لنزول القرآن: لابن تيمية، (١/ ٢١٣ -٢٢٧)، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى؛ الرسالة البعلبكية، ص١٤٢، وما بعدها؛ ومذهب السلف القويم في مسألة كلام الله الكريم، (٣/ ٣٤٩؛ و٤٢٦)، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١١/ ٦٤)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٥٠ - ٤٥٨).

المبحث الخامس

صفة الوجه

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الوجه وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الوجه.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة الوجه وورودها في القرآن والسنة

وجه الشيء: مستقبله، لأنه أول ما يواجه منه، والوجه: المحيا، والوجه: الجهة، ووجوه القوم: سادتهم، ويقال: هو وُجاهك ووجاهك وتجاهك أي: حِذاءك من تلقاء وجهك(١).

ووجه الهر: أوله، ووجه النجم، ما بدا لك منه، ووجه الكلام: السبيل المقصود، ووجه القوم: سيدهم، وووجه الرأي والأمر: ما يظهر أنه صوابه، ويأتي الوجه بمعنى القصد، والنية والمرضاة، وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن: كان الوجه زمنا، وإن أضيف إلى حيوان، كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب؛ أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] كان وجهه تعالى كذلك(٢).

والوجه صفة ذاتية(٣) لله تعالى، نعلم معناها، ونجهل كيفيتها، فالله تعالى وجهه موصوف بالجلال والإكرام، وأن له من البهاء والعظمة والنور العظيم، ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدرك بصره، وهو

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٦/ ٨٨-٨٩)؛ واللسان: لابن منظور، (٨/ ٤٧٧٥-٤٧٧٦)؛ والكليات: للكفوي، ص٩٤٧. مادة (وجه).

(٢) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٧).

(٣) ينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٥٢)؛ وشرح صحيح البخاري: لابن بطال، (١٠/ ٤٣١) والحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني (١/ ٢١٧)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٨٧)؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية: د/ عائشة روزي، (٣/ ٩٤٠).

محجوب عن أبصار أهل الدنيا بحجب لا يعلمها إلا الله وهي تحجب العباد عن إدراكه، ويوم القيامة يرى المؤمنون وجه ربهم تعالى، ويلتذون بالنظر إليه لأنها من أجل نعم الله على أهل الجنة، فاللهم ياحي ياقيوم لا تحرمنا لذة النظر إلى وجهك الكريم.

وصفة الوجه ثابتة لله تعالى بدلالة الكتاب والسنة، ووردت في القرآن الكريم في أحد عشر موضعًا، منها قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٧]؛ بل إن دلالاتها تنوعت، فالوجه موصوف بالجلال والإكرام، وبالبهاء والعظمة والنور العظيم(١)، يقول الرسول ﷺ: «**حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ(٢) وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ**»(٣)؛ وثبت عن النبي ﷺ أنه سأل بوجه الله الجنة، ونهى أن يسأل بوجه الله إلا الجنة، كما استعاذ به أيضًا(٤)؛ ومن الأدلة أيضًا التي تدل على إثبات صفة الوجه لله تعالى الرؤية بدلالة سؤال النبي لذة النظر إلى وجه الله تعالى، وتفسير الزيادة في قوله

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٨٣-٢٨٤)؛ ومنهج إمام الحرمين: د/ أحمد آل عبداللطيف، ص٢٨٧.

(٢) سُبُحَاتُ: سُبُحَات الله: نوره وجلاله وبهاؤه، وعظمته، وقيل أضواء وجهه. ينظر النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٢/ ٣٣٢)؛ شرح مسلم: للنووي، (٢/ ٣/ ١٣-١٤).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: في قوله ﷺ: «**إن الله لا ينام، وفي قوله: حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**» (١٧٩).

(٤) ينظر الرد على الجهمية: لابن منده، ص٩٨؛ ١٠٢، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: د/ علي الفقيهي؛ ومنهج إمام الحرمين، ص٢٨٧.

تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] بالنظر إلى وجه الله تعالى[(١)]؛ وقال ﷺ الرسول: «**جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّة آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، ومَا بَيْنَ القَوْمِ وِبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِهِمْ إِلاَّ رِدَاءُ الكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ**»[(٢)].

❊ ❊ ❊

---

(١) ينظر: رد الإمام أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، ص ٥١٦؛ والسنة: للإمام أحمد، (١/ ٢٢٩-٢٦٣)؛ والتوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٣٠)؛ والشريعة: للآجري، (٢/ ٩٧٩-١٠٤٧)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٩)؛ والأربعين: للذهبي، ص ١٠٨ - ١٠٩؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٢٣٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ۝٦٢﴾ [الرحمن: ٦٢] (٤٨٧٨)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، (١٨٠).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الوجه

الرازي لا يفهم من لفظ الوجه إلا العضو الذي يقتضي التجسيم والتركيب، وبناءً على هذا هو ينفي الوجه، ويرى أن من أثبت لله تعالى وجها فهو مجسم، وهو يوجب تأويل الوجه إلى معاني باطلة لا تثبت في حق الله تعالى، ويستدل على ذلك بأدلة من النقل، حيث يقول: (المجسمة تمسكوا في إثبات الأعضاء لله تعالى بقوله: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الإنعام: ٥٢] وسائر الآيات المناسبة له مثل قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧])[١]، ويقول أيضًا عند قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]: (استدلت المجسمة بهذه الآية على أن الله تعالى جسم من وجهين:

(الأول): قالوا الآية صريحة في إثبات الوجه وذلك يقتضي الجسمية.

(الثاني): قوله: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٢])[٣].

واستدل الرازي بأدلة نقلية فحسب، علما بأنه ذكر أن إثبات «صفة الوجه» هو خلاف للعقل والنقل وفي هذا يقول: (والمجسم يحمل الوجه على العضو وهو خلاف العقل والنقل أعني القرآن)[٤].

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٢٣٦ ومج٢، ج٤، ص٢١ ومج١٦، ج٣١، ص٢٠٨.

(٢) يراجع مبحث «صفة العلو».

(٣) التفسير الكبير، مج ١٣، ج٢٥، ص٢٤.

(٤) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٠٥.

فمن أدلة الرازي النقلية التي وجهها حسب ما فهمه هو من دلالة النص، وهي كالآتي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]. وفي ذلك يقول: (وجوابه أن قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ يقتضي الوحدانية التامة، وذلك ينافي التركيب من الأعضاء والأجزاء)[١].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وفي ذلك يقول: (لأن قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ يدل على أنه لا يبقى إلا وجه الله تعالى)[٢].

وقد نسب الرازي هذا الكلام إلى بيان بن سمعان[٣] حيث يقول: (وقد التزم ذلك - أي لا يبقى إلا وجهه - بعض المشبهة من الرافضة وهو بيان بن سمعان وذلك لا يقول به عاقل)[٤]، فعلى القول الحق لا إشكال فيه، لأن المعنى

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٢٤. وهذا الدليل عام في نفي التجسيم والتركيب بشكل عام، يراجع: أدلة شبهة التركيب.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٠٥.

(٣) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٠٥؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٢٤.

(٤) بيان بن سمعان وقع هذا الاسم بيان بن سمعان النهدي في الملل والنحل، ويقع بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني في الفرق بين الفرق، وهذا صحيح إلاّ أنه وقع في اعتقادات فرق المسلمين: للرازي بنان بن إسماعيل الهندي محرفا في كل كلمة من كلماته، بينما نجد أنه ذكر اسمه في التفسير صحيحا؛ وإلى بيان هذا تنسب فرقة البيانية وهي فرقة من غلاة الشيعة، وقد ادعى بيان أن جزءا من الإلهية حل فيه، كما ادعى لنفسه النبوة، وأنه نسخ بعض شريعة محمد ﷺ. ينظر إلى قول بيان بن سمعان في مقالات الإسلاميين: لأبي الحسن الأشعري، (١/ ٦٦-٦٧)؛ والفرق بين الفرق: للبغدادي، ص ٢١٤؛ ٢٢٨؛ والفصل في الملل والأهواء والنحل: لابن حزم، (٣/ ١١٩)؛ =

لا يبقى غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء وهو كذلك[١].

وعلى قول المجسم يلزم أن لا تبقى يده التي أثبتها ورجله التي قال بها، ولا يقال: فعلى قولكم أيضًا يلزم أن لا يبقى علم الله ولا قدرة الله، لأن الوجه جعلتموه ذاتا، والذات غير الصفات، فإذا قلت كل شيء هالك إلا حقيقة الله خرجت الصفات عنها فيكون قولكم نفيا للصفات، نقول الجواب عنه بالعقل والنقل، أما النقل فذلك أمر يذكر في غير هذا الموضع، وأما العقل فهو أن قول القائل: لم يبقَ لفلان إلاّ ثوب وما قام به من اللون والطول والعرض، وإذا قال لم يبقَ إلا كمه لا يدل على بقاء جيبه وذيله، فكذلك قولنا يبقى ذات الله تعالى يتناول صفاته وإذا قلتم لا يبقى غير وجهه بمعنى العضو يلزمه أن لا تبقى يده)[٢].

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥].

وفي ذلك يقول: (الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه،

= والتبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: لأبي المظفر الإسفراييني، ص٧٠، عرف الكتاب وترجم للمؤلف وخرج أحاديثه وعلق حواشيه: محمد زاهد الكوثري؛ والملل والنحل: للشهرستاني، (١/ ١٥١ - ١٥٢)؛ واعتقادات فرق المسلمين: للرازي، ص ٨٧؛ ودراسة عن الفرق وتاريخ المسلمين الخوارج والشيعة: أحمد جلي، ص ١٦٨.

(١) هذا من تأويلات الرازي لـ «صفة الوجه» التي سأذكرها فيما بعد.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٠٥؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٢٤؛ وأساس التقديس، ص١٤٤.

وبيانه من وجهين:

(الأول): أنه تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥].

(الوجه الثاني): أنه تعالى قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾، فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالآية من وجهين:

(الأول): أن الآية تدل على ثبوت «الوجه» لله تعالى «والوجه» لا يحصل إلا لمن كان جسما.

(الثاني): أنه تعالى وصف نفسه بكونه «واسعا»، والسعة من صفة الأجسام.

(والجواب عن الأول) أن «الوجه» وإن كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا أنا لو حملنا ههنا على العضو لكذب قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ لأن الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذيا للمغرب أيضًا)(١).

كما نجد أن الرازي أوجب تأويل «صفة الوجه» بعد أن استدل على ذلك بالأدلة التي سبق ذكرها، وفي هذا يقول: (فإذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه)(٢)،

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢١؛ ومج٤، ج٨، ص٩٥؛ ومج١٣، ج٢٦، ص٢٧٤؛ وأساس التقديس، ص ١٠٢ - ١٠٣؛ و ١٤٥.

(٢) التفسير الكبير، مج ٢، ج ٤، ص ٢١ ومج ٦، ج ١٢، ص ٢٣٦؛ وأساس التقديس، ص ١٠٠.

بل إنه حكى الإجماع عن جميع فرق الإسلام على أنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار، وذكر منها الوجه[(١)].

وقد اختلفت تأويلاته من آية لأخرى، بل نجد عنده أن الآية الواحدة لها أكثر من تأويل، وفيما يلي سأورد الآيات وتأويلاته لها وهي كالآتي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ تأويلاته للوجه في هذه الآية جاءت كالآتي:

(الأول): أن الوجه بمعنى القبلة والثواب وفي هذا يقول: (أن إضافة وجه الله كإضافة بيت الله وناقة الله، والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف، فقوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ أي فثم وجهه الذي وجهكم إليه لأن المشرق والمغرب بوجهيهما، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها فأي وجه من الوجوه العالم المضاف إليه بالخلق والإيجاد نصبه وعينه فهو قبلة)[(٢)]، وهذا هو الراجح عنده في تأويل «الوجه» هنا في هذه الآية وهذا يظهر من قوله: (إلا أن الكلام يبقى، فإنه يقال لهذا القائل: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥] مع أنه لا يجوز عليه المكان فلابد من تأويله بأن المراد: فثم قبلته التي يعبد بها، أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته)[(٣)].

(الثاني): أن الوجه بمعنى القصد والنية، وفي ذلك يقول الرازي: (أن يكون

---

(١) ينظر أساس التقديس، ص ١٠٠.

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢١-٢٢.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج ٤، ص٢٢؛ وومج١٥، ج٣٠، ص٢٤٦؛ وأساس التقديس، ص١٤٨.

المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر:

أَسْتَغْفِرُ الله ذَنْباً لَسْتُ أُحْصِيهِ رَبُ العِبَادِ إِلَيْهِ الوَجْهُ وَالعَمَلُ[١]

ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الإنعام: ٧٩])[٢].

(الثالث): أن يكون المراد منه فثم مرضاة الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩] يعني لرضوان الله، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨] يعني ما كان لرضا الله، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته، فلهذا سمى طلب الرضا بطلب وجهه[٣].

(الرابع): أن الوجه صلة كقول: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٨٨] ويقول الناس: هذا وجه الأمر لا يريدون به شيئا آخر غيره إنما يريدون به أنه من ههنا ينبغي أن يقصد هذا الأمر، واعلم أن هذا التفسير صحيح في اللغة[٤].

---

(١) ينظر إلى هذا البيت في الكتاب: لسيبويه، (١/ ١٧)؛ وشرح الشواهد للشنتمري، (١/ ١٧) ومعاني القرآن: للفراء، (٢/ ٣١٤)؛ وتأويل مشكل القرآن: لابن قتيبة، ص٢٢٩؛ وشرح أبيات سيبويه: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، ص٤٨، رقم(٥٢)، تحقيق: زهير غازي زاهد؛ وهذا البيت من الأبيات غير المنسوبة، ولا يعرف قائلها.

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢٢؛ ومج٤، ج٧، ص٧٨، ٢١٢؛ ومج٧، ج١٣، ص٧٥؛ مج١٣، ج٢٥، ص١٢٥.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج ٤، ص٢٢؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٢٤٦.

(٤) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٧٨.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٢] ذكر قولين في الوجه هنا:

(أحدهما): أنك إذا قلت: فعلته لوجه زيد فهو أشرف في الذكر من قولك: فعلته له لأن وجه الشيء أشرف ما فيه، ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ.

(الثاني): أنك إذا قلت: فعلت هذا الفعل له فها هنا يحتمل أن يقال: فعلته له ولغيره أيضًا، أما إذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه، فهذا يدل على أنك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة(١).

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الإنعام: ٥٢] له وجهان من التأويل هما:

(الأول): أن الوجه بمعنى التعظيم، وفي هذا يقول: (قوله: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الإنعام: ٥٢] المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم، كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل.

(الثاني): أن الوجه بمعنى المحبة، وفي هذا يقول: (أن من أحب ذاتا أحب أن يرى وجهه، فرؤية الوجه من لوازم المحبة. فلهذا جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا)(٢).

رابعًا: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ [الرعد: ٢٢] أن الوجه بمعنى الثواب والكرامة، وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ (ومعناه أنه صبر لمجرد ثوابه، وطلب رضا الله تعالى)(٣).

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٢٣٦.

(٢) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٤٢ ومج١٦، ج٣١، ص٢٠٥-٢٠٦.

(٣) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٢٤.

خامسًا: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨] وأوجه تأويلاته في هذه الآية هي كالآتي:

(الأول): أن الوجه بمعنى الحقيقة، وفي ذلك يقول: (ثم من الناس من قال: الوجه هو الوجود والحقيقة يقال: وجه هذا الأمر كذا أي حقيقته)[١].

(الثاني): الوجه صلة.

(الثالث): الوجه بمعنيالنفس والحقيقة والذات[٢]، حيث يقول: (أن الوجه قد يكنى به عن النفس، ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٠﴾ [الليل: ٢٠]، وذكر الوجه وأراد به نفس الشيء)[٣].

(الرابع): الوجه بمعنى هو، حيث يقول: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] معناه إلا هو[٤].

ويقول: (أما قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨] وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] فالمراد منه الذات والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة فإنه يُقَال: وجه هذا الأمر كذا وكذا، ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا والمراد منه هو نفس ذلك الشيء ونفس

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ينظر إلى تأويلات الرازي في التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١١٦؛ ومج٢، ج٤، ص٣-٤، ص١١٢؛ ومج٤، ج٧، ص٢١٢، ومج ٦، ج ١٢، ص ١٧٧؛ ومج ١٣، ج ٢٥، ص ٢٤، ص ١١٩؛ ومج ١٥، ج ٢٩، ص ١٠٥ - ١٠٦؛ وأساس التقديس، ص١٤٧.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٣-٤، ١١٢؛ ومج٤، ج٧، ص٢١٢.

(٤) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥١.

ذلك الدليل فكذا هذا)[١].

والراجح من هذه التأويلات عنده هو تأويل الوجه بالرضى والذات ولهذا سبب عنده حيث يقول: (لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة وعن الرضى أخرى، أما الأول فنقول السبب في وجوب جعل الوجه كناية عن [الذات][٢] وجوه:

(الأول): أن المرئي من الإنسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه وبوجهه يتميز ذلك الإنسان عن غيره وبه يعرف كونه موجودا، فلما كان الأمر كذلك لا جرم حَسُنَ جعل الوجه اسما لكل الذات، ومما يقوي ذلك أن القوم إذا كان معهم إنسان يرتب أحوالهم ويقوم بإصلاح أمورهم سُمِيَ وجه القوم ووجيههم والسبب فيه ما ذكرنا.

(الثاني): أن المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه وفكره ومعلوم أن معدن هذه الأحوال هو الرأس ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه فلما كان معظم المقصود من خلق الإنسان إنما يظهر في الوجه لاجرم حَسُنَ إطلاق اسم الوجه على كل الذات.

(الثالث): أن الوجه مخصوص بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب والتأليف الغريب وكل ما في القلب من الأحوال فإنه يظهر على الوجه فلما امتاز الوجه عن سائر الأعضاء بهذه الخواص لا جرم حَسُنَ إطلاق لفظ الوجه على كل الذات)[٣].

---

(١) أساس التقديس، ص ١٤٧.

(٢) في الأصل [الرضى] والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى، ولأنه سيأتي ذكر الرضى فيما بعد.

(٣) أساس التقديس، ص ١٤٦-١٤٧.

ويقول: (كأنه هو العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الإنسان عن غيره فالوجه كأنه عضو فما السبب في حسن إطلاق الوجه على الذات؟ نقول: إنه مأخوذ من عرف الناس، فإن الوجه يستعمل في العرف لحقيقة الإنسان، ألا ترى أن الإنسان إذا رأى وجه غيره يقول رأيته، وإذا رأى غير الوجه من اليد والرجل مثلا لا يقول رأيته، وذلك لأن إطلاع الإنسان على حقائق الأشياء في أكثر الأمر يحصل بالحس، فإن الأمر يحصل بالحس، فإن الإنسان إذا رأى شيئا علم منه ما لم يكن يعلم حال غيبته، لأن الحس لا يتعلق بجميع المرئي وإنما يتعلق ببعضه، ثم إن الحس يدرك والحدس يحكم فإذا رأى شيئا بحسه يحكم عليه بأمر بحدسه، لكن الإنسان اجتمع في وجهه أعضاء كثيرة كل واحد يدل على أمر، فإذا رأى الإنسان وجه الإنسان حكم عليه بأحكام ما كان يحكم بها لولا رؤيته وجهه، فكان أدل على حقيقة الإنسان وأحكامه من غيره، فاستعمل الوجه في الحقيقة في الإنسان ثم نقل إلى غيره من الأجسام، ثم نقل إلى ما ليس بجسم، يقال في الكلام هذا وجه حسن وهذا وجه ضعيف، وقول من قال إن الوجه من المواجهة كما هو المسطور في البعض من الكتب الفقهية فليس بشيء إذ الأمر على العكس، لأن الفعل من المصدر والمصدر من الاسم الأصلي وإن كان بالنقل، فالوجه أول ما وضع للعضو ثم استعمل واشتق منه غيره، ويعرف ذلك العارف بالتصريف البارع في الأدب؟)[1].

(وأما بيان السبب في جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى فهو أن الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئًا أعرض بوجهه عنه فلما كان إقبال الإنسان بوجهه من لوازم كونه مائلا إليه لا جرم حَسُنَ جعل لفظ

---

(١) التفسير الكبير، مج ١٥، ج ٢٩، ص ١٠٦.

الوجه كناية عن الرضى)[١].

بينما نجده في موضع واحد من تفسيره أثبت الوجه لله تعالى، حيث يقول بعد أن ذكر نيات الناس في الطاعات أقسام، وذكر منها عبادة ذوي الألباب، حيث يقول عنهم: (وأما عبادة ذوي الألباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الأعمال مؤكدات له، وهو الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم، فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر إلى وجهه الكريم، ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة إلى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة إلى وجهه الكريم)[٢].

وهذا يدلك على مدى تناقضه واضطرابه.

(١) أساس التقديس، ص ١٤٦ - ١٤٧

(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٧.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في أمور مجملها ما يلي:

أولًا: نفيه لـ «صفة الوجه» بناءً على شبهة التجسيم والتركيب والتشبيه.

ثانيًا: اللازم الذي ألزم به من أثبت «صفة الوجه» لله تعالى.

ثالثًا: إيجابه لتأويل «صفة الوجه».

رابعًا: تأويلاته «لصفة الوجه» فقد اختلفت من آية لأخرى، بل إن الآية الواحدة له فيها أكثر من تأويل - وهذا يدل على مدى اضطرابه -.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت «صفة الوجه» عند أهل السنة والجماعة، وهذا يبطل نفيه لـ «صفة الوجه».

سبق وأن ذكرت أدلة ثبوت صفة الوجه لله تعالى بنصوص الكتاب والسنة[(١)]، بما يغني عن إعادته هنا، إلا أنني أضيف بأن السلف الصالح رحمهم الله أثبتوا «صفة الوجه» لله تعالى في طيات مصنفاتهم، فبوبوا الأبواب وساقوا الأدلة الدالة عليها، ومن ذلك الإمام البخاري[(٢)] . . . .

---

(١) يراجع: المطلب الأول من هذا المبحث.

(٢) البخاري هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، أبو عبد الله، جبل =

في صحيحه[١]، والإمام النسائي[٢] في كتاب النعوت الاسماء والصفات[٣]، والإمام ابن خزيمة في كتاب التوحيد[٤]، وأبو الحسن الأشعري في إبانته[٥]، وابن منده[٦] في الرد على الجهمية[٧]، واللالكائي[٨] في شرح أصول

= الحفظ، وإمام الدنيا في فقه الحديث، صاحب الصحيح، والأدب المفرد، والتاريخ، ولد سنة أربع وتسعين ومئة، وتوفي سنة ست وخمسين ومئتين.
ينظر سير أعلام النبلاء، (١٢/ ٣٩١ - ٤٧١/ (١٧١)؛ وتهذيب التهذيب، (٥/ ٣٣ - ٣٨/ (٦٦٤٤)؛ والتقريب، (٢/ ٥٥/ (٥٧٤٥).

(١) ينظر: صحيح البخاري، باب قول الله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، ص ١٤١٠-١٤١١.

(٢) الإمام النسائي هو أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، صاحب السنن، الإمام الحافظ، الناقد، العالم، الفقيه، ولد بنسا سنة خمس عشرة ومئتين.
ينظر سير أعلام النبلاء (١٤/ ١٢٥-١٣٥(٦٧)؛ والتهذيب، (١/ ٢٧-٢٨(٦٦)؛ والتقريب (١/ ٣٦ (٤٧)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ١٤-١٦ (٨٠).

(٣) ينظر: ص ٣٣٩ - ٣٤٢.

(٤) ينظر: (١/ ٢٤ - ٥٧).

(٥) ينظر: ص٤٤؛ و١٠٤؛ و١٠٥.

(٦) ابن منده هو أبو عبد الله محمد بن المحدث أبي يعقوب إسحاق بن الحافظ أبي عبد الله، الأصبهاني، ولد سنة عشر وثلاث مئة، الحافظ، المحدث، صاحب التصانيف، منها: الإيمان، التوحيد، الصفات.
ينظر: طبقات الحنابلة: لأبي يعلى، (٢/ ١٦٧)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٨ - ٤٣ (١٣) وأخبار أصبهان، (٢/ ٣٠٦)؛ وطبقات القراء: لابن الجزري، (٢/ ٩٨).

(٧) ينظر: ص٩٤-١٠٣.

(٨) اللالكائي هو هبة الله بن الحسين الطبري الرازي الشافعي اللالكائي، الإمام الحافظ المجود المفتي، أبو القاسم، صاحب شرح أصول اعتقاد أهل السنة، واللالكائي نسبة إلى بيع اللوالك التي تلبس في الأرجل، أي صانع النعال، توفي سنة ثمان عشرة وأربع مئة. =

اعتقاد أهل السنة ساق الآيات(١)، والأحاديث(٢)، والآثار(٣)، وأبو القاسم الأصفهاني(٤) في الحجة(٥)، وابن قدامة المقدسي في لمعة الاعتقاد(٦)، والذهبي في الأربعين(٧).

وحكى الإجماع عن السلف الصالح على إثبات «صفة الوجه» لله تعالى الإمام الدارمي(٨)، وابن خزيمة(٩)، وابن تيمية(١٠)، فالإجماع محكي على ثبوت «صفة الوجه» لا على عدم ثبوتها.

= ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ٤١٩-٤٢٠)(٢٧٤)؛ وتذكرة الحفاظ: للذهبي، (٣/ ١٠٨٣-١٠٨٥)(٩٨٦)؛ شذرات الذهب: لابن العماد، (٣/ ٢١١).

(١) ينظر: (٢/ ٣/ ٤٥٨).

(٢) ينظر: (٢/ ٣/ ٤٥٨؛ ٤٧٥-٤٧٦).

(٣) ينظر: (٢/ ٣/ ٤٥٨؛ ٤٧٥-٤٧٦).

(٤) أبو القاسم الأصفهاني هو إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي، الأصبهاني، قوام السنة، الحافظ الإمام القدوة، صاحب كتاب الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، ينظر سير أعلام النبلاء، (٢٠/ ٨٠-٨٨ (٤٩)؛ وطبقات المفسرين للسيوطي، ص٨؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ١١٢-١١٤).

(٥) ينظر: (١/ ٢١٥-٢١٨).

(٦) ينظر: شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد: لابن عثيمين، ص٢٦-٢٧.

(٧) ينظر: ص١٠٥-١٠٩.

(٨) ينظر: رد الإمام أبو سعيد على بشر المريسي العنيد، ص٥٢٠.

(٩) ينظر: التوحيد، (١/ ٢٦، ٥٣).

(١٠) ينظر: مجموع الفتاوى، (٤/ ١٧٤)؛ و(١٢/ ٣٢)؛ وبيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٣٥، ٢٤٤)؛ وينظر المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في مسائل التوحيد: خالد بن مسعود الجعيد، (٢/ ٣٦٦-٣٦٨).

فظهر بهذا كله أن إثبات «صفة الوجه» والإيمان بها متعين، وأنه داخل في الإيمان بالله تعالى وهو كسائر صفات الله الثابتة، يجب معرفتها والإيمان بها بدون تأويل أو تشبيه، بل على ما يجب لله من الإجلال والتعظيم(١).

فنفي «صفة الوجه» عن الله تعالى تكذيب صريح لما أخبر الله عن نفسه وأخبر به عنه رسول الله ﷺ(٢).

الوجه الثاني: بطلان اللازم الذي ألزم به الرازي من أثبت «صفة الوجه» لله تعالى من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

إن اللازم الذي ذكره الرازي ظاهر السقوط، فلا أحد يفهم من ظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ ما فهم الرازي.

بل إن السلف الصالح منعوا الجهمية من الاستدلال بهذه الآية على تقرير وقوع الفناء على الجنة والنار والعرش فمن باب الأَوْلَى أن يمنعوا دلالتها على ما فهمه الرازي من أن الفناء يشمل الذات والصفات ما عدا الوجه. الأمر الذي جعله يؤول الوجه في هذه الآية بالذات(٣).

يقول الإمام أحمد بن حنبل: (وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة، والله عليه فلا يهلك ولا يبيد، وأما قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فذلك أن الله أنزل ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] قالت الملائكة: هلك أهل الأرض وطمعوا في البقاء فأنزل الله أن يخبر أهل السموات والأرض

---

(١) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٢٣٧-٢٣٨)؛ وينظر أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن: الشنقيطي، (٧/ ٧٥٠).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٦).

(٣) ينظر منهج إمام الحرمين: د/ أحمد آل عبداللطيف، ص٢٨٥-٢٨٦.

أنكم تموتون، فقال: كل شيء من الحيوان هالك يعني ميت إلا وجهه [فإنه][١] حي لا يموت فأيقنوا عند ذلك بالموت)[٢].

الوجه الثالث: إبطال تأويلاته لـ «صفة الوجه»:

لإبطال تأويلات الرازي السابق ذكرها لابد من ذكر أقوال السلف الصالح في تفسيرها، لأن القول بوجوب التأويل خروج عن الأصل والظاهر بلا موجب[٣].

وفيما يلي مزيد إيضاح وبيان للرد على تأويلات الرازي وإبطالها.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

سأتعرض لهذه الآية بشيء من التفصيل - أي فيما له صلة ببحثي - وسبب ذلك أن الرازي أورد شبهته العقلية لنفي «صفة الوجه» عن الله تعالى عند هذه الآية، كما أوجب تأويلها، بل إنه حكى الإجماع عن فرق الإسلام في تأويلها، ومن ثم أورد العديد من التأويلات عندها، إضافة إلى أن الآية لها صلة في إثبات «صفة العلو» - الجهة - والرازي ينفي «صفةالعلو» - الجهة - عن الله تعالى[٤].

وابن تيمية رحمه الله فصل القول فيها حيال رده على الرازي عندما أوجب تأويلها، وهذا واضح جلي في سِفْرِه بيان تلبيس الجهمية الذي ألفه للرد على كتاب أساس التقديس للرازي، وهذا الكتاب يشير إليه في تفسيره.

لهذا كله - ظهر لي والله أعلى واعلم - أن أفصل القول فيها.

---

(١) في الأصل: [أنه] ولعل الصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة: لأحمد بن حنبل، ص١٤٨، تحقيق د/عبدالرحمن عميرة.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٦).

(٤) يراجع مبحث «صفة العلو».

أُخْتُلِفَ في تفسير قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥][(١)].

ومما يجدر التنبيه إليه أن الخلاف ليس في إثبات «صفة الوجه» لله تعالى، لأن هذه الصفة - كما سبق بيانه - ثابتة بنصوص أخرى قطعية وصحيحة وصريحة الدلالة، لا مجال فيها لأي احتمال، والخلاف في هذه الآية يدور حول دلالتها على «صفة الوجه»، هل الآية من آيات الصفات أو لا؟[(٢)].

ففي هذه الآية الكريمة أقوال هي:

القول الأول: الوجه بمعنى القبلة[(٣)].

---

(١) ينظر جامع البيان: لابن جرير، (٢/ ٤٥٩)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٤٠)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين (١/ ٢٨٩)؛ وأحكام القرآن الكريم لابن عثيمين، ص٤١٦، جمع عبدالكريم المقرن؛ وشرح أسماء الله الحسنى: د/ حصة الصغير، ص٢٩٧.

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة: عبدالرحمن المحمود، (٣/ ١١٥٣).

(٣) هذا قول مجاهد والشافعي. ينظر إلى قول مجاهد في جامع البيان: لابن جرير، (١٨٤٧)؛ وسنن الترمذي، التفسير، ومن سورة البقرة، (٥/ ١٨٩) (٢٩٥٨)؛ والسنن الكبرى: للبيهقي، (٢/ ١٣)؛ وتفسير سورتي الفاتحة والبقرة: لأبي المظفر السمعاني، (٢/ ٢٦) دراسة وتحقيق: عبدالقادر منصور؛ ومعالم التنزيل: للبغوي، (١/ ١٤٠)، حققه وخرج أحاديثه: محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش؛ والدر المنثور: للسيوطي، (١/ ٢٦٧). عن أبي سفيان عن الضحاك والنضر بن عربي عن مجاهد. إسناده حسن فيه أبو سفيان صدوق، وإن كان فيه الضحاك بن حمرة ضعيف إلاَ أنه قُرِنَ بالنضر بن العربي وقد وثقه يحي بن معين وأبو زرعة، وقال فيه غيرهما لا بأس به.
وينظر إلى قول الشافعي في الأسماء والصفات: للبيهقي، (٢/ ٣٥)؛ والسنن الكبرى: للبيهقي، (٢/ ١٣)؛ وأحكام القرآن: للشافعي، (١/ ٦٤)، جمع البيهقي، عرف الكتاب وكتب مقدمته: محمد زاهد الكوثري.

القول الثاني: الوجه صفة لله تعالى[١].

القول الثالث: الآية تحتمل القولين، إذ لا منافاة بينهما[٢].

والذي يظهر لي - والله تعالى أعلى واعلم - أن الآية تحتمل الأمرين، إذ لا منافاة بينهما، لأن من قال أن الوجه بمعنى القبلة لم يقل هذا مطلقا على الوجه إنما ذكره في هذا الموضع لا غير[٣].

فتفسيره للآية لا يعد تأويلا ولا هو ممن يُجَوِز تأويل السلف لشيء من نصوص الصفات بل هو تفسير دل عليه سياق الآية[٤].

---

(١) هذا القول للدارمي، ينظر رد الإمام الدارمي أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، ص٥١٧؛ وقول ابن جرير، ينظر جامع البيان، (٢/ ٤٦٠)؛ وقول ابن خزيمة، ينظر التوحيد، (١/ ٢٥؛ ٣٨)؛ وقول ابن تيمية، ينظر بيان تلبيس الجهمية، (١١/ ١٣٢)، تحقيق: د/ عبدالرحمن اليحي؛ وقول ابن القيم، ينظر مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٣٥-٣٤٤) وهذا القول يرجحه ابن القيم؛ وابن سعدي في تيسير الكريم الرحمن، ص٤٥.

(٢) ذكر هذا القول ابن جرير في جامع البيان، (٢/ ٤٥٦-٤٥٧)؛ وابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢/ ٤٢٨-٤٣٤)؛ وفي بيان تلبيس الجهمية، (١٠/ ٥٥٣)، تحقيق: د/ سليمان الغفيص؛ (١١/ ١٢٧-١٣٢)، تحقيق: د/ عبدالرحمن اليحي؛ وابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٤٢-٣٤٣؛ ٣٤٤)؛ وابن عثيمين في أحكام القرآن، ص٤١٦؛ وفي شرح العقيدة الواسطية، (١/ ٢٩٠).

(٣) ينظر مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٩).

(٤) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ١٩٣)؛ (٦/ ١٦-١٧)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١١/ ١٢٧)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١١٥٢)؛ والبحث الدلالي عند ابن تيمية: خالد الغامدي، ص٣٣٨، رسالة ماجستير من كلية اللغة العربية، فرع اللغة، جامعة أم القرى؛ والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية: هادي الشجيري، ص ٣٢٧ - ٣٢٩.

فليس فيها أصلا حجة للنفاة على نفي الصفة وإيجاب التأويل[١].

ثم إننا لو تمسكنا بالقول الثاني - أي أنها دالة على الصفة فحسب - فماذا نصنع بقول مجاهد والشافعي وهو القول الأول؟ هل نتركه أم نأخذ به فحسب أم نجمع بينه وبين القول الآخر؟ لعل الأقوى والأرجح أن نجمع بينهما إذ لا تعارض بينهما.

يقول ابن تيمية رادا على الرازي: (فلم يذكر من أي وجه يجب مخالفة ظاهر الآية، وكأنه يقول: ظاهرها أن نفس صفة الله ثَمَّ، وصفة الله لا تكون ثَمَّ.

والكلام على هذه الآية من وجوه:

أحدهما: أن يقال: نحو ما ذكرته في بعض المجالس فإن هذه الآية هي التي أوردوها علي بعض أكابر الجهمية لما ذكرت أن السلف لم يتأولوا آيات الصفات وأخبارها، وجرى في ذلك مناظرة مشهورة[٢] وكانوا أياما يكشفون الكتب، ويطالعون ما قدروا عليه، ويفتشون الخزائن حتى وجدوا ما زعموا أنهم يعارضون به، فلما اجتمعنا في المجلس الثاني أو الثالث قال ذلك الشخص: قد وجدنا على السلف أنهم تأولوا. فقلت: لعلك قد وجدت قولهم في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥] أي قبلة الله.

فقال: نعم. فقلت: هذا معروف عن مجاهد والشافعي. وهذا حق، ولكن ليس هو من باب التأويل، فإن لفظ الوجه ظاهر هنا في الوجهة، على قول هؤلاء. وقد قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ﴾ [البقرة: ١٤٨] فأخبر أن الوجهة يوليها العبد، أي يتولاها. أي يستقبلها، ويقولون: أي وجه تقصد؟ أي: أي وجهة تقصد، وفلان

(١) ينظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (٣/ ١١٥٣)؛ وموقف المتكلمين، (٢/ ٨٢١، ٨٢٢).

(٢) هي مناظرة الواسطية، ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ١٦٠-١٩٣).

قد قصد هذا الوجه، وجاء من هذا الوجه، أي الوجهة والجهة، وهو قد قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥]وهذه هي الجهات، ثم قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أي: تستقبلوا، فإن (ولى) هنا فعل لازم، بمعنى: تولى، واستقبل، وإن كان يستعمل - أيضًا - متعديا، فقد قُرِئَ: (هو موليها) و(هو مولاها)[(١)] وهذا كما يقال: وجه وتوجه، وقدم وتقدم، وبين وتبين، فالمعنى أينما تستقبلوا فثم وجه الله، أي: مكان تستقبلوه فهناك وجه الله.

والمقصود بهذا الكلام: أن من السلف والأئمة لم يقولوه لأنهم ينفون وجه الله الذي يراه المؤمنون في الآخرة، بل قالوه؛ لأن ذلك ظاهر الخطاب عندهم؛ لأن لفظ الوجه مشهور أنه يقصد به الجهة، والقبلة هي الجهة، وقد أخبر أن وجهه (ثم) أي: في ذلك المكان، وهذا يناسب أن يكون قبلته في ذلك المكان؛ لأن صفته ليست في مكان.

فهذا القول ليس عندنا من باب التأويل الذي هو مخالفة الظاهر أصلا، وليس المقصود نصر هذا القول، بل بيان توجهه وأن قائليه من السلف لم يكونوا من نفاة الصفة ولا ممن يقول ظاهر الآية ممتنع.

(الوجه الثاني)[(٢)]: ثم يقال: هنا جواب مطلق، وهو أن الوجه يراد به الجهة ولا يكون ذلك خلافا لظاهر الخطاب إذا كان ذلك مبينا في الكلام، كقول أنس رضي الله عنه، في حديث الاستسقاء: فلم يقدم أحد من وجه من الوجوه إلاّ أخبر بالجود[(٣)].

---

(١) ذكر ابن جرير القراءتين، ينظر جامع البيان، (٢/ ٦٧٨).

(٢) ليس في الأصل. وضعه المحقق في الهامش الجانبي، ينظر ص ١٢٧.

(٣) الجَوْد: المطر الغزير الواسع. ينظر: تهذيب اللغة: للأزهري، (١١/ ١٥٧)؛ النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (١/ ٣١٢).

فهذه الآية: إما أن يكون ظاهرها أن وجه الله الذي هو الصفة (ثم)، أو أن يكون ظاهرها أن الذي (ثم) هو القبلة المخلوقة فقط، أو يكون ظاهرها أن كلاهما (ثم)، أو تكون مجملة تحتمل الأمرين.

فإن كان ظاهرها هو الأول أقرت على ظاهرها، ولا محذور في ذلك، ومن يقول هذا لا يقول: إن وجه الله هو نفسه في نفس الأجسام المستقبلة، فإن هذا لا يقوله أحد من أهل السنة، بل يقول: (فثَمَّ) إشارة إلى البعيد[(١)]، وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ [البقرة: ١١٥] أي أينما تستقبلوا، والعبد إذا قام على الصلاة فإنه يستقبل ربه، والله يقبل عليه بوجهه، ما لم يصرف وجهه عنه، كما تواترت بذلك الأحاديث الصحاح عن النبي ﷺ مثل قوله: «**إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَإِنَمَا يَسْتَقْبِل رَبَهُ**»[(٢)].

وإذا كان كذالك فقد أخبر أنه أينما استقبل العبد فإنه يستقبل وجه الله، فإن ثم وجه الله، فإن الله فوق عرشه على سمواته وهو محيط بالعالم كله، فأينما ولى العبد فإن الله يستقبله.

---

(١) ينظر معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (١/ ٥٠١-٥٠٢)؛ والقاموس المحيط: للفيروزآبادي، (٢/ ١٤٣١)؛ والصحاح: للجوهري، (٥/ ١٨٨٢)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٢/ ٨١)؛ الدر المصون: للسمين الحلبي، (١٠/ ٦١٤).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري، ٢/ ٢٤، (١١١٩١) من حديث طويل فيه: «. . . **إن أحدكم إذا قام إلى الصلاة فإنما يستقبل ربه** ﷻ . . .»؛ وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في كراهية البزاق في المسجد، (١/ ١٧٠ (٤٨٠)؛ وابن خزيمة في صحيحه، (٢/ ٤٦ (٨٨٠)؛ وابن حبان في صحيحه، (٦/ ٤٧، (٢٢٧٠)؛ والحاكم في مستدركه، (١/ ٢٥٧)؛ وبنحوه أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب حك البزاق باليد من المسجد، (٤٠٥) من حديث أنس رضي الله عنه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد باب النهي عن البصاق في المسجد، وفي الصلاة وغيرها، (٥٥١) عن أنس رضي الله عنه.

وعلى هذا فقوله: (ثم) إشارة إلى ما دل عليه (أينما) وهو المستقبل، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع[١].

وإن كان ظاهرها أن الذي (ثم) هو: القبلة المخلوقة فقط، لم تكن مصروفة عن ظاهرها، إذ فسرت بذلك.

وتوجيه ذلك أن يقال: قوله: (فثم) إشارة إلى مكان موجود، والله تعالى فوق العالم ليس في جوف الأمكنة.

لكن يرد على هذا أن يقال: لو أراد الله ذلك لقال: فأينما تولوا فوجهوا الله، لأنه إذا لم يرد بالوجه إلا الجهة المستقبلة فهي التي تولى، كما قال: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨] فأخبر أن العباد يولون نفس الوجهة، فإذا كان المراد بالوجه الوجهة قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، أي فهو قبلة الله.

وقد يؤكد ذلك بأن يقال: لفظ الوجه وإن كان مراده الجهة، لكن الله إنما سمى القبلة في كتابه وجهة، لم يسمها وجها، فيفسر القرآن بعضه ببعض.

ويقال أيضًا: إذا كان المراد ليس هو إلا أن هناك قبلة مخلوقة لله، فهذا قد عرف بقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥].

وأما إن قيل: إن ظاهرها يتناول الأمرين، وقول مجاهد وغيره لا ينافي ذلك؛ فإن القبلة ما يستقبله المصلي، وقد ثبت بالنصوص المتواترة أن المستقبل يستقبل ربه وهو أيضًا يستقبل القبلة المخلوقة القريبة منه، وهي السترة، والبعيدة، وهي الكعبة مثلا، فإن كلاهما يسمى قبلة، إذ القبلة ما يستقبل، فيكون على هذا قوله: ﴿وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] أي فثم جهته التي يصلى إليها، وثم وجهه الذي يستقبله

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢/ ٤٢٨ - ٤٣٤).

المصلي، وكل ذلك موجود في توجه العبد.

وليس في ظاهر القرآن أن الله تعالى في جوف المخلوقات، وإنما قال: ﴿فَثَمَّ﴾ وهذا إشارة إلى ما استقبل فتناول العالم وما وراءه، وما فوقه، فإن ذلك كله يستقبله العبد.

ومن قال هذا قال: إن الله ذكر هذا الموضع بلفظ الوجه لا بلفظ الجهة، والكلام هو في استقبال القبلة في الصلاة فلا يجوز حمل الآية على أحد المعنيين دون الثاني، وقد تقدم بيان أنه لا يجوز حمله على الوجهة فقط، وكذلك لا يجوز حمله على صفة الله فقط؛ لأن المقصود بالآية بيان جواز استقبال تلك الجهة في الصلاة، فلا بد من دلالتها على هذا لحكم. يوضح ذلك أن المصلي إنما مقصوده التوجه إلى ربه، وكان من المناسب أن يبين له أنه إلى أي الجهات صليت فأنت متوجه إلى ربك، ليس في الجهات ما يمنع التوجه إلى ربك، فجاءت الآية وافية بالمقصود. فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ فأخبر أن الجميع ملكه، وهو خلقه. وقد عُلِمَ بالفطرة والشِرْعَة أن الرب فوق خلقه، ومحيط به فدل ذلك على أن من استقبل شيئا من المشرق أو المغرب فإنه متوجه إلى ربه، كسائر ما يستقبله، والله قبل وجهه إلى أي جهة صلى؛ لأنه فوق ذلك كله، ومحيط بذلك كله[1].

الوجه الثالث: أن يقال: بل هذه الآية دلت على الصفة كغيرها وذلك هو ظاهر الخطاب، وليست مصروفة عن ظاهرها، وإن كانت مع ذلك دالة على استقبال قبلة مخلوقة ويجزم بذلك، فلا نسلم أنها مصروفة عن ظاهرها، ولفظ

---

(١) ينظر إلى الفتوى الحموية الكبرى، ص ١٠٢؛ ١٠٥؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ١٠٢؛ ١٠٦ - ١٠٧)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (٢/ ٤٦).

الوجه هو صفة الله، فما الدليل على وجوب تأويلها؟!. وقوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ فيه الإشارة إلى وجه الله بأنه (ثم) والله تعالى يشار إليه كما تقدم تقرير هذا.

الوجه الرابع: أن يقال: أنت ادعيت أن جميع فرق الإسلام يقرون بالتأويل، وذكرت هذه الآية للاحتجاج بذلك، فإن لم يكن تأويلها متفقا عليه لم ينفعك ذكرها، ومعلوم عدم الاتفاق على ذلك، فإن كثيرا من أهل الإثبات بل أكثرهم جعلها من آيات الصفات مع قولهم إن الله فوق العرش خارج العالم كما تقدم بيانه.

وسواء كان قولهم حقا أو باطلا لا إجماع معك.

وإن ادعيت وجوب التأويل بدليل آخر لم ينفعك في هذا المقام)[١].

أما عن تأويلات الرازي لـ «صفة الوجه» فهي باطلة، لأن الرازي ينفي الصفة أصلا ومن ثم يوجب تأويلها، فالمتدبر لسياق الآيات والأحاديث والآثار التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام يقطع ببطلان قول من حملها على المجاز وأنه الثواب والجزاء[٢]، إذ أن الثواب مخلوق بائن عن الله تعالى؛ قابل للعدم والوجود، حادث بعد أن لم يكن، جائز أن يرتفع لولا وعد الله ببقائه[٣].

فمن أول «صفة الوجه» بالثواب فقوله هذا مردود من وجوه:

أولًا: إن حمل الوجه على الثواب المنفصل من أبطل الباطل، لأن اللغة لا تحتمل ذلك ولا يعرف أن الجزاء يسمى وجها للمجازي[٤]، فهو مخالف

(١) بيان تلبيس الجهمية، (١١/ ١٢٤-١٣٢).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٩).

(٣) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٨٧-٢٨٨).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٧).

لظاهر اللفظ(١).

ثانيًا: أن هذا التأويل مخالف لإجماع سلف الأمة(٢).

ثالثًا: لا يمكن أن يوصف الثواب بالصفات العظيمة التي وصف بها وجه الله تعالى بأنه ذو جلال وإكرام(٣).

رابعًا: استعاذة النبي ﷺ بوجه الله، فلو كان الوجه هو الثواب لما جازت الاستعاذة به، لأن الثواب مخلوق ولا يستعاذ بمخلوق(٤).

بل إنما يستعاذ بالله وأسمائه وصفاته(٥).

ومن أول «صفة الوجه» بالذات فهذا أيضًا باطل من وجوه:

أولًا: من حيث اللغة، لأنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه(٦)، بل إنه قد ثبت في عرف الناس وعاداتهم في الخطاب العربي الذي

---

(١) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٨٧-٢٨٨).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه؛ ورد الإمام أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، ص٥١٦؛ ٥١٧.

(٤) ينظر رد الإمام أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، ص٥١٥؛ ٥١٨؛ مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١/ ٣٣٦)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٧)؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم، (٢/ ٤٢٥)، ؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ١٣٢-١٣٣).

(٥) ينظر صحيح البخاري: باب السؤال بأسماء الله تعالى، والاستعاذة بها، ص١٤٠٩؛ وكتاب النعوت الأسماء والصفات: للنسائي، ص ٣٢١ - ٣٢٦؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١/ ٣٣٦)؛ وبدائع الفوائد: لابن القيم، (٢/ ٤٢٥).

(٦) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٧)؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية عرض ونقد: د/ عائشة روزي، (٣/ ٩٤٠ - ٩٤١).

أجمع عليه أهل اللغة أن تسمية الوجه في أي محل وقع في الحقيقة والمجاز يزيد على قولنا ذات، وأما في الحيوان فذلك مشهور حقيقة لا يمكن دفعه، ولا يسوغ فيه غير ذلك، وأما في مقامات المجاز فكذلك أيضًا، لأنه يقال: فلان وجه القوم. ولا يراد به ذات القوم، إذ ذوات القوم غيره قطعا ويقينا، ويقال: هذا وجه الثوب لما هو أجوده، ويقال: هذا وجه الرأي: أي أصحه وأقومه، وأتيت بالخبر على وجهه أي على حقيقته. إلى أمثال ذلك مما يقال فيه الوجه، فإذا كان هذا هو المستقر في اللغة وجب حمل هذه الصفة في حق الباري تعالى على ظاهر ما وضعت له وهو الصفة الزائدة على تسمية قولنا ذات وهذا جلي واضح(١).

كما أنه لا يصح حمل «الوجه» على الذات، لأنه أضاف الوجه إلى الذات فقال: ﴿وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، فوجب أن يكون المضاف والمضاف إليه شيئين(٢)، كما يُقَال: دار زيد، وغلام عمرو(٣)، كما أنه إذا فُسِرَ الوجه بأنه الذات يلزم عليه إضافة الشيء إلى نفسه ويكون فيه تكرير للفظ دون معنى(٤)، فإنه لو لم يكن لله ﷻ وجه على الحقيقة لما جاز استعمال هذا اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر إلا إذا كان المعنى الأصل ثابتا للموصوف حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه(٥).

ثانيًا: ما ورد عن النبي ﷺ أنه كان إذا دخل المسجد قال: «**أَعُوذُ بِاللهِ**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٢٤٥)، تحقيق: د/يحي الهنيدي؛ وموقف المتكلمين، (٢/ ٥٦٣).

(٢) ينظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: عبدالله بن عقيل، (٢/ ٤٧).

(٣) مختصر المعتمد في أصول الدين: لأبي يعلى، (١/ ٢٧٨).

(٤) موقف المتكلمين، (٢/ ٥٦١).

(٥) شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٦٠.

العَظِيمِ، وبِوَجْهِهِ الكَرِيمِ، وسُلْطَانِهِ القَدِيمِ، مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»[١]، فقرن في الاستعاذة بين استعاذته بالذات، واستعاذته بالوجه الكريم[٢]، فعطف الوجه على الذات والعطف يقتضي المغايرة[٣]، وهذا صريح في إبطال قول من قال: أنه الذات نفسها[٤].

ثالثًا: يلزم من يقول أن الوجه بمعنى أنه هو ذات الله أو هو الله جواز الدعاء به، فيقال: يا وجه الله اغفر لي وقد أجمعت الأمة على المنع من ذلك[٥].

ومن أول الوجه بأنه صلة فهذا أيضًا باطل بوجوه:

أولًا: إن دعوى المعطل أن الوجه صلة كذب على الله وعلى رسوله ﷺ وعلى اللغة فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها.

ثانيًا: لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدعي الزيادة في قوله: أعوذ بعزة الله وقدرته، ويكون التقدير أعوذ بالله، ويدعي آخر الزيادة في سمعه وبصره وغير ذلك.

ثالثًا: إن هذا يتضمن إلغاء وجهه لفظا ومعنى، وإن لفظه زائد ومعناه منتف[٦].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب فيما يقول الرجل عند دخوله المسجد، (١/ ١٦٧) (٤٦٦)؛ وذكر النووي بأن هذا حديث حسن رواه أبو داود بإسناد جيد كما في الأذكار، ص٢٦؛ وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود، (١/ ٣٩) (٤٥٩١).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٩).

(٣) شرح العقيدة الواسطية: صالح الفوزان، ص٥٤.

(٤) موقف المتكلمين، (٢/ ٥٦٤).

(٥) آراء ابن فورك الاعتقادية عرض ونقد: د/ عائشة روزي، (٣/ ٩٤٠).

(٦) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٦).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨].

أُخْتُلِفَ في معنى قوله: ﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾:

فقال بعضهم: معناه كل شيء هالك إلا هو.

وقال آخرون: معنى ذلك: إلا ما أريد به وجهه(١).

يقول ابن كثير: موضحا القول الأول: (﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ إخبار بأنه الدائم الباقي، الحيّ القيوم الذي تموت الخلائق ولا يموت، كما قال: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٦-٢٧] فعبر بالوجه عن الذات، وهكذا قوله ها هنا: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ أيّ إلاّ إيّاه)(٢).

يقول الشيخ د/ عبدالله الغنيمان - حفظه الله - معقبا على كلام ابن كثير رحمه الله: (قوله: (فعبر بالوجه عن الذات) لا يقصد نفي صفة الوجه عن الله تعالى، وإنما مراده: أن الذات تابعة للوجه فاكتفى بذلك)(٣)، ويقول فضيلة الشيخ ابن عثيمين: (إلا ذاته المتصفة بالوجه، وهذا ليس فيه شيء؛ لأن الفرق بين هذا وبين قول أهل التحريف أن هؤلاء يقولون: إن المراد بالوجه الذات ولا وجه له، ونحن نقول: المراد بالوجه الذات، لأن له وجها، فعبر به عن الذات)(٤).

---

(١) جامع البيان: لابن جرير، (١٨/ ٣٥٣-٣٥٤)؛ مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢/ ٤٢٧؛ ٤٣٣ - ٤٣٤)؛ وتفسير القرآن العظيم: ابن كثير، (٦/ ٢٦١ - ٢٦٢)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٨٦).

(٢) تفسير القرآن العظيم، (٦/ ٢٦١-٢٦٢)، تحقيق: سامي السلامة.

(٣) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٢٣١).

(٤) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٩١).

ويقول ابن تيمية: موضحا للقول الثاني: (قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ بعد قوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٦﴾ وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بَعْدَ إِذْ أُنزِلَتْ إِلَيْكَ وَٱدْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٨٧﴾ وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: ٨٦-٨٨] فإن ذِكْرَه بعد نهيه عن الإشراك وأن يدعو معه إلها آخر، وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ يقتضي في أظهر الوجهين، وهو أن كل شيء هالك إلا ما كان لوجه الله من الأعيان والأعمال وغيرها)(١).

ويقول ابن كثير: (وهذا القول لا ينافي القول الأول، فإن هذا إخبار عن كل الأعمال بأنها باطلة إلا ما أريد به وجه الله ﷻ من الأعمال الصالحة المطابقة لما جاء به الرسول ﷺ.

والقول الأول مقتضاه: أن كل الذوات فانية وهالكة وزائلة إلا ذاته تعالى، فإنه الأول والآخر، الذي قبل كل شيء وبعد كل شيء)(٢)، وعلى هذا لا يكون قوله: (ما أريد به وجهه) تأويلا للوجه الذي هو صفة لله تعالى، بل هو من المعاني المستنبطة من الآية، كما يشير إليها سياق الآية(٣).

فيمكن أن نحمل الآية على المعنين، إذ لا منافاة بينهما، فتحمل على هذا وعلى هذا، فيقال: كل شيء يفنى إلا وجه الله ﷻ، وكل شيء من الأعمال يذهب هباءً إلا ما أريد به وجه الله(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى، (٢/ ٤٢٧).
(٢) تفسير القرآن العظيم، (٦/ ٢٦١-٢٦٢).
(٣) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٢٣٣).
(٤) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٨٦).

وعلى أي التقديرين، ففي الآية دليل على ثبوت الوجه لله ﷻ[١].

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦ - ٢٧].

قال أبو جعفر: (يقول تعالى ذكره: لمن على ظهر الأرض من جن وإنس فإنه هالك، ويبقى وجه ربك يا محمد ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ من نعت «الوجه» فلذلك رفع ﴿ذُو﴾)[٢]، فدل على أن «الوجه» في الآية ليس بصلة؛ وأن قوله تعالى: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ صفة للوجه، وأن الوجه صفة للذات[٣].

وبهذا يبطل دعوى أن المراد بالوجه الذات، كما يبطل دعوى كونه زائدا في الكلام[٤].

ومما يجدر التنبيه إليه أن تفسير «وجه الله» برجاء ثوابه ورضاه وغير ذلك من الآيات المتشابهة لذلك والتي تفسر بهذا المعنى أو قريب منه لا ينفي «صفة

---

(١) المصدر نفسه؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبد الله الغنيمان، (١/ ٢٣٤).

(٢) جامع البيان، (٢٢/ ٢١١-٢١٢)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٧/ ٤٩٤).
وينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٥١-٥٢)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٦).

(٣) ينظر كتاب التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٢٥-٢٦)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣١٧)؛ وشرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص١١٤؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية عرض ونقد: د/ عائشة روزي، (٣/ ٩٤٢).

(٤) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٢٣٦)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٨٥)؛ وشرحها: للفوزان، ص٥٥.

الوجه» عن الله تعالى، بل معناه الله الذي له وجه، أو ثواب ورضا من له وجه، ونحو ذلك، إذ لا يصح إطلاق الوجه على من ليس له وجه[١].

(١) ينظر: رد الإمام الدارمي أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، ص٥٢٠؛ وموقف المتكلمين، (٢/ ٥٦٣-٥٦٤).

المبحث السادس

صفة العين

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة العين وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة العين.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة العين وورودها في القرآن والسنة

العين من الألفاظ المشتركة، فيراد بها العضو الذي يبصر به، فهي العين الناظرة لكل بصر، ويراد بها العين الجارية، وهي عين الماء، ويراد بها الجاسوس، يقال هذا عين الملك، أي جاسوسه(١).

والذي يصح من المعاني اللغوية للعين في حق الله تبارك وتعالى هو معنى العين الناظرة الباصرة لكل شيء.

وقد بين النبي ﷺ أن لله ﷻ عينين يبصر بهما، ونفى عنه العور، والأعور هو ضد البصير بالعينين، وعين الله تعالى باقية ولا تزال، محكوم لها بالبقاء، منفي عنها الهلاك والفناء، والله سبحانه يبصر بعينيه ما تحت الثريوتحت الأرض السابعة السفلى، لا تخفى عليه خافية، ولا يغيب عن بصره شيء(٢).

---

(١) ينظر إلى معاني العين في: كتاب العين: للخليل الفراهيدي، (٢/ ٢٥٤-٢٥٥)؛ وما اتفق لفظه واختلف معناه: لأبي العثيميل الأعرابي، ص ٣٦ - ٣٧؛ ومعجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٣/ ٢٢٩٢ - ٢٢٩٥)؛ ومعجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٤/ ١٩٩- ٢٠٤)؛ ومفردات ألفاظ القرآن: للأصفهاني، ص ٥٩٨ - ٥٩٩؛ والوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها: للدامغاني، ص ٥٤٩ - ٥٥٠؛ والقاموس المحيط: للفيروز آبادي، (٢/ ١٦٠٠-١٦٠٢)؛ والمزهر في علوم اللغة وأنواعها: للسيوطي، (١/ ٣٧٢-٣٧٥)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٣/ ٣٠٠-٣٠٩). مادة (عين).

(٢) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٩٧، ١٠٦، ١١٤-١١٧)؛ ومختصر الصواعق المرسلة (١/ ٢٥-٢٦)؛ وشرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير، ص٢٩٤.

وصفة العين من الصفات الذاتية لله تعالى الثابتة بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، ووردت بصيغة المفرد في قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، ووردت بصيغة الجمع في أربعة مواضع منها قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: ٣٧]؛ وقوله لمحمد ﷺ: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الطور: ٤٨]، كما دل الحديث الصحيح على أن لله عينين اثنتين، ففي حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما[(١)] قال: ذُكِرَ الدجال عند النبي ﷺ فقال: «**إِنَّ الله لاَ يَخفَى عَلَيْكُمْ، إِنَّ اللهَ لَيسَ بأعْوَر، وأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَيْنِهِ، وَإِنَّ المَسِيحَ الدَجَالَ أَعْوَرُ عَيْنِ اليُمْنَى، كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ**[(٢)]»[(٣)].

وقد وردت هذه الصفة في الكتاب الكريم بصيغة الجمع والإفراد وهذا من الجائز في لغة العرب، وسيأتي له مزيد إيضاح في النقد.

---

(١) عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبدالرحمن، ولد بعد المبعث بيسير، أسلم قبل أن يبلغ الحلم، لم يشهد بدرا لصغر سنه، كان من أهل الورع، كثير الاتباع لسنة المصطفى، توفي بمكة سنة ثلاث وسبعين.
ينظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبد البر، ص ٤١٩-٤٢١، (١٤٣٥)؛ وأسد الغابة في معرفة الصحابة: لابن الأثير، (٣/ ٢٢٧-٢٣١)؛ والإصابة في تميز الصحابة: لابن حجر، (٢/ ٣٤٧-٣٥٠)؛ والتقريب، (١/ ٥١٦/ (٣٥٠١).

(٢) (طَافِيَة) غير مهموزة هي التي نتأت وطفت مرتفعة وفيها ضوء، ورويت مهموزة (طَافِئَة) هي التي ذهب ضوؤها. ينظر فتح الباري: لابن حجر، (١٣/ ٨٢)؛ و شرح صحيح مسلم: للنووي، (١/ ٢/ ٢٣٥).

(٣) رواه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، (٧٤٠٧).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة العين

يرى الرازي أن لفظ العين من الألفاظ المشتركة التي لابد لها من قرينة تعين المراد من اللفظ المشترك(١)، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا﴾ [القمر: ١٢]: (العيون في عيون الماء حقيقة أم مجاز؟ نقول المشهور أن لفظ العين مشترك، والظاهر أنها حقيقة في العين التي هي آلة الإبصار ومجاز في غيرها، أما في عيون الماء فلأنها تشبه العين الباصرة التي يخرج منها الدمع، أو لأن الماء الذي في العين كالنور الذي في العين غير أنها مجاز مشهور صار غالبا حتى لا يفتقر إلى القرينة عند الاستعمال إلا للتميز بين العينين، فكما لا يحمل اللفظ على العين الباصرة إلا بقرينة، كذلك لا يحمل على الفوارة إلا بقرينة مثل: شربت من العين واغتسلت منها، وغير ذلك من الأمور التي توجد في الينبوع، ويُقَال عاينه بعينه إذا أصابه بالعين، وعَيْنَه تعيينا، حقيقة جعله بحيث تقع عليه العين، وعاينه معاينة وعيانا، وعين أي صار بحيث تقع عليه العين)(٢).

أما عن «صفة العينين» لله تعالى فلا يمكن إجراؤها على ظاهرها، واستدل على ذلك بأدلة عقلية ونقلية، وبناءً عليها نفى أن تكون لله تعالى عينين، وأوجب تأويلها إلى الحفظ والكلاءة والعناية والعلم والحراسة. حيث يقول

---

(١) ينظر: إلى المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي دراسة بلاغية تفصيلية: د/أحمد هنداوي هلال، ص١٨٦-١٨٧.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٣٧-٣٨.

عند قوله تعالى: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]: (فهذا لا يمكن إجراؤه على ظاهره)[١].

ما السبب في ذلك؟ هذا ما نجده في أدلته العقلية والنقلية التي استدل بها وهي كالآتي:

أولًا: أدلته العقلية:

حيث يقول: (إنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزها عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض)[٢]، وهذه هي شبهة التجسيم عند الرازي التي من أجلها ينفي الصفات عن الله تعالى، إذ أنه لم يعقل من العين التي أضافها الله تعالى إليه إلا ما يشاهده من أعين المخلوقين[٣].

ثانيًا: أدلته النقلية:

حيث يقول الرازي: (احتجوا على ثبوتها - أي العين - بالقرآن والأخبار)[٤].

أما القرآن:

الدليل الأول: قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]؛ وقوله: ﴿أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [المؤمنين: ٢٧] وله في هذا الدليل النقلي وجوه هي:

الوجه الأول: أنه يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين، كما يقال: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٢٢٢.

(٢) نفس المرجع.

(٣) ينظر: موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة: سليمان الغصن، (٢/ ٥٦٦).

(٤) أساس التقديس في علم الكلام: للرازي، ص٤٨.

(٥) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٢٢٢؛ وأساس التقديس، ص١٤٩.

الوجه الثاني: يقتضي أن يكون لله تعالى أعين كثيرة، وثبوت الأعين في الوجه الواحد قبيح[(١)]. كما أن هذا يناقض ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩][(٢)].

بينما نجد أن الرازي في موضع آخر من تفسيره يجمع القول بين قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور: ٤٨] وبين قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] دون تناقض، وهذا يوضحه في الدليل الآتي:

الدليل الثاني: قوله لمحمد: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور: ٤٨].

(قال هاهنا: ﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾ وقال في موضع آخر: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] نقول لما وَحّدَ الضمير هناك وهو ياء المتكلم وَحْدَهُ وَحّدَ العين ولما ذكر هاهنا ضمير الجمع في قوله: ﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾ وهو النون جمع العين، وقال ﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾ هذا من حيث اللفظ، وأما من حيث المعنى فلأن الحفظ هاهنا أتم لأن الصبر مطية الرحمة بالنبي ﷺ حيث اجتمع له الناس وجمعوا له مكايد وتشاوروا في أمره، وكذلك أمره بالفلك وأمره بالاتخاذ عند عدم الماء وحفظه من الغرق مع كون كل البقاع مغمورة تحت الماء تحتاج إلى حفظ عظيم في نظر الخلق فقال: ﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾.

ما وجه تعلق الباء هاهنا؟ قلنا: قد ظهر من جميع الوجوه، أنه إن قلنا بأنه للحفظ فتقديره محفوظ بأعيننا، وإن قلنا للعلم فمعناه بمرأى منا أي بمكان نراك وتقديره فإنك بأعيننا مرئي وحينئذ هو كقول القائل: رأيته بعيني كما يقال

---

(١) ينظر إلى التفسير الكبير، مج ١٢، ج ٢٣، ص ٩٣؛ وأساس التقديس في علم الكلام: للرازي، ص١٤٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٢٢٢.

كتب بالقلم الآلة وإن كان رؤية الله ليست بآلة. فإن قيل: فما الفرق في الموضعين حيث قال في طه: ﴿عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] وقال ههنا: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]؟ وما الفرق بين (على) وبين (الباء)؟

نقول: معنى (على) هناك هو أن يرى على ما يرضاه الله تعالى، كما يقول: أفعله على عيني أي على رضاي تقديره على وجه يدخل في عيني والتفت إليه فإن من يفعل شيئا لغيره ولا يرتضيه لا ينظر فيه ولا يقلب عينيه إليه، و(الباء) في قوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩] قد ذكرناها)[١]، يريد بـ(ذكرناها) أي معنى (الباء) عند قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ حيث يقول: (فالباء للمصاحبة)[٢].

الدليل الثالث: قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقرا على تلك الأعين ملتصقا بها مستعليا عليها. وذلك لا يقوله عاقل[٣].

أما الأخبار فالرازي لا يقبل خبر الآحاد، بل شكك في صحة الحديث، والطعن فيه صراحة، فقال: (إنه من البعيد صدور مثل هذا الكلام عن رسول الله ﷺ الذي اصطفاه الله تعالى لرسالته وأمره ببيان شريعته)[٤].

بناءً على كلام الرازي هذا يتضح لنا أنه ينفي أن تكون لله تعالى عينان، بل نجده

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٢٧٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص١٨٥.

(٣) أساس التقديس، ص ١٤٩.

(٤) أساس التقديس، (١٤٨-١٥٠)؛ وموقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة، لسليمان الغصن، (٢/ ٥٦٦).

يوجب التأويل حيث يقول: (فوجب المصير فيه إلى التأويل)[١]. فبماذا أول الرازي «صفة العينين»؟

أول الرازي «صفة العينين» بما يلي:

١) قوله تعالى: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] وله في هذه الآية تأويلان هما:

الأول: أي بعين الملك الذي كان يُعَرِّفه كيف يتخذ السفينة، يقال: فلان عَيْن على فلان نصب عليه ليكون متفحصا عن أحواله ولا تحول عنه عينه.

الثاني: أن من كان عظيم العناية بالشيء فإنه يضع عينه عليه، فلما كان وضع العين على الشيء لمبالغة الاحتياط والعناية جعل العين كناية عن الاحتياط، فلهذا قال المفسرون: معناه بحفظنا إياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك[٢].

٢) قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] يقول الرازي: (قال القفال: ترى على عيني أي على وفق إرادتي، ومجاز هذا أن من صنع لإنسان شيئا وهو حاضر ينظر إليه صنعه له كما يجب ولا يمكنه أن يعمل ما يخالف غرضه، فكذا هاهنا، وفي كيفية المجاز قولان:

(الأول): المراد من العين العلم أي ترى على علم مني ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه.

(الثاني): المراد من العين الحراسة وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٢٢٢؛ وأساس التقديس، ص١٤٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٢٢٢-٢٢٣.

يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة، فأطلق اسم السبب على المسبب مجازا وهو كقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، ويقال عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ والحياطة والكلاءة[١]، قال القاضي: ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] الحفظ والحياطة كقوله تعالى: ﴿فَرَجَعۡنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَيۡ تَقَرَّ عَيۡنُهَا وَلَا تَحۡزَنَۚ﴾ [طه: ٤٠] فصار ذلك كالتفسير لحياطة الله تعالى له)[٢].

(١) الكِلاَءَة الحفظ والحراسة. ينظر لسان العرب: ابن منظور، (١/ ١٤٥).

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٥٣-٥٤ بتصرف يسير؛ وينظر إلى تأويل العين بالحفظ والكلاءة في التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٩٣؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٣٩-٤٠.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء
عقيدة أهل السنة والجماعة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في أمور مجملها:

أولًا: نفيه لـ «صفة العينين» عن الله تعالى، حيث عدها من الألفاظ التي لا يمكن إجراؤها على ظاهرها.

ثانيًا: استدلاله بالأدلة وهي إما:

أدلة عقلية: استدل بها على نفي صفة العينين عن الله تعالى، لأن الله تعالى منزه عن الأجزاء والأبعاض... فهو لم يعقل من صفة العين إلا ما يشاهده من المخلوقين، فزعم أن في إثبات هذه الصفة لله تعالى تشبيها له بخلقه.

أو أدلة نقلية: فإذا أجرى النص على ظاهره لزمه إثبات أعين كثيرة لله تعالى وهذا باطل.

ثالثًا: إيجابه التأويل.

رابعًا: تأويلاته حيث أثبت لازم المعنى ونفى الصفة.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إثبات «صفة العينين» عند أهل السنة والجماعة.

سبق وأن ذكرت أدلة ثبوت صفة العين لله تعالى بما يغني عن إعادتها هنا، ويمكن أن أضيف إلى ذلك إثبات السلف الصالح رحمهم الله «صفة العينين»

لله تعالى، منهم الإمام ابن خزيمة في كتاب التوحيد[١]؛ وأبو الحسن الأشعري في الإبانة عن أصول الديانة[٢]؛ وفي مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين[٣]؛ والقاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء في مختصر المعتمد في أصول الدين[٤].

الوجه الثاني: المباينة بين الخالق والمخلوق لإبطال قوله بالتشبيه.

المباينة بين الخالق والمخلوق أمر فطري، وقد دل الخبر على أن الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ثم إنه لا يلزم من الاشترك في اسم الصفة، وفي معناها الكلي المطلق المشترك بين الخالق والمخلوق أن يتساويا ويتماثلا في المعنى الخاص لكل منهما[٥].

الوجه الثالث: إبطال دعوى أن لله تعالى أعينا كثيرة.

تبطل دعوى الرازي بأن ظاهر النص ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ يقتضي إثبات أعين كثيرة في وجه واحد، وهذا قبيح، بأوجه عدة، منها:

الوجه الأول: إن دعوى الرازي أن لله تعالى أعينا كثيرة كذب وباطل[٦]، فإن

---

(١) ينظر (١/ ٩٦ - ٩٧).

(٢) ينظر ص٤٤؛ وص١٠٤.

(٣) ينظر (١/ ٣٤٥).

(٤) ينظر (١/ ٢٧٦)، تحقيق محمد بن سعود السفياني، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى. فرع العقيدة.

(٥) ينظر موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، (٢/ ٥٦٨).

(٦) نقض أساس التقديس: لابن تيمية، (١٠/ ٥٥٦)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢٣).

دل ظاهر الآية على أعين كثيرة، دل على خلق كثيرين، فيكون ظاهر الآية على زعمه أعين كثيرة على ذوات متعددة لا على ذات واحدة[١].

الوجه الثاني: إن هذه الصفة جاءت بلفظ الإفراد وبلفظ الجمع في القرآن الكريم، وبلفظ التثنية في الحديث الصحيح الذي دل عليها[٢]، وهو قوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ لَيسَ بأَعْوَر**» حيث دل الحديث على أن لله عينين اثنتين فقط، ووجه الدلالة منه كما يلي:

١) يقول الإمام الدارمي: (العور عند الناس ضد البصر، والأعور عندهم ضد البصير بالعينين)[٣]؛ ويقول: (بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور)[٤].

٢) يقول ابن القيم عند الحديث نفسه: (صريح بأنه ليس المراد إثبات عين واحدة فإن ذلك عَوَر ظاهر تعالى الله عنه)[٥]، وهو صفة نقص ولا بد من تنزيه الله تعالى عنه[٦].

٣) يقول ابن عثيمين: (لو كان لله أكثر من عينين؛ لكان البيان به أوضح من

---

(١) ينظر مختصر الصواعق المرسلة، (١/ ٢٣).

(٢) ينظر مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٥)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣١٢ - ٣١٣)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د: عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١٢٢٧)؛ والبيهقي وموقفه من الإلهيات د: أحمد عطية الغامدي، (٣٠٠ - ٣٠١)؛ وإبطال التأويلات لأخبار الصفات: لأبي يعلى، (٢/ ٣٤٧ - ٣٤٨)، هامش (٢)، تحقيق ودراسة محمد النجدي.

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ص ٤٠١، ضمن عقائد السلف.

(٤) نفس المرجع، ص ٤٠٦.

(٥) مختصر الصواعق المرسلة، (١/ ٢٦).

(٦) ينظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات عرض ونقد: د: أحمد ناصر الحمد، ص ٢٩٨.

البيان بالعور؛ لأنه لو كان لله أكثر من عينين؛ لقال: إن ربكم له أعين...)[١].

فإفراد هذه الصفة في آية وجمعها في آية أخرى، لا ينهض دليلا على نفي الصفة، فلغة العرب تتسع لذلك[٢]، فلفظ الإفراد: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] لا ينافي لفظ الجمع ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ ولا التثنية وسبب ذلك ما يلي:

١) لأن لغة العرب متنوعة في إفراد المضاف وتثنيته وجمعه بحسب أحوال المضاف إليه، فإن أضافوا الواحد المتصل إلى مفرد أفردوه وإن أضافوه إلى اسم جمع ظاهر أو مضمرا جمعوه، وإن أضافوه إلى اسم مثنى فالأفصح في لغتهم جمعه كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ[٣] قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] وإنما هما قلبان وكقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وتقول العرب: اضرب أعناقهما. وهذا أفصح استعمالهم.

وتارة يفردون المضاف فيقولون: لسانهما وقلبهما. وتارة يثنون كقوله: (ظَهْرَاهُمَا مِثْلَ ظَهُورِ التُّرْسَيْنِ[٤])[٥].

---

(١) شرح العقيدة الواسطية، (١/ ٣١٣).

(٢) ينظر منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة: د: أحمد آل عبد اللطيف، ص٢٨٤.

(٣) صَغَتْ: أي عدلت ومالت. ينظر تفسير غريب القرآن: لابن قتيبة، ص٤٧٢.

(٤) التُّرْس بالضم: ما يتقى به الضرب. ينظر الكتاب: لسيبويه، (٢/ ٤٨).

(٥) هذا شطر بيت لخطام المجاشعي شاعر إسلامي. ينظر: الكتاب: لسيبويه، (٢/ ٤٨)؛ وشرح المفصل: لابن يعيش، (٤/ ١٥٦)؛ وخزانةالأدب ولب لباب لسان العرب على شواهد شرح الكافية: عبد القادر البغدادي، (٣/ ٣٧٤)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٢/ ٨٩)؛ والمخصص: لابن سيدة، (٩/ ٧)؛ وينظر الصواعق المرسلة: لابن القيم، تحقيق: علي الدخيل الله، (١/ ٢٦٧)، هامش(١).

والقرآن إنما نزل بلغة العرب لا بلغة العَجَم[١] والطَّمَاطِم[٢] والأَنْبَاط[٣] الذين أفسدوا الدين وتلاعبوا بالنصوص فجعلوها عرضة لتأويل الجاهلين.

وإذا كان من لغتهم وضع الجمع موضع التثنية لئلا يجمعوا في لفظ واحد بين تثنيتين، ولا لبس هناك، فلأن يوضع الجمع موضع التثنية فيما إذا كان المضاف إليه تثنية أولى بالجواز. يدل عليه أنك لا تكاد تجد في كلامهم عينان ويدان ونحو ذلك، ولا يلتبس على السامع قول المتكلم: نراك بأعيننا ونأخذك بأيدينا. ولا يفهم منه بشر على وجه الأرض عيونا كثيرة على وجه واحد[٤].

٢) لأن الواحد فيها يقوم مقام الاثنين كما يُقال: رأيت بعيني، وسمعت بأذني، والمراد عيناي وأذناي[٥]، ولا يُفهم من الخطاب أن المتكلم ليس له إلا عين أو يد واحدة[٦].

---

(١) العَجَمْ: خلاف العرب، والأَعْجَم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه. ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (١٢/ ٣٨٥-٣٨٦).

(٢) الطَّمَاطِم: هو الأعجم الذي لا يفصح. ينظر: معجم تهذيب اللغة: لأبي منصور الأزهري (٣/ ٢٢٢٠).

(٣) الأَنْبَاط: اسم جيل ينزلون السواد. ينظر تهذيب اللغة: للأزهري، (٤/ ٣٤٩٧)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٧/ ٤١١).

(٤) ينظر نقض أساس التقديس (١٠/ ٥٦١-٥٦٣) و؛ مختصر الصواعق المرسلة، (١/ ٢٧)؛ وفقه اللغة وأسرار العربية، لأبي منصور الثعالبي، ص٢٤٦.

(٥) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، (١/ ٢٥)؛ وشرح العقيدة الواسطية للهراس، (٦١ - ٦٢)؛ وابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص٢٩٨؛ وآراء ابن فورك الاعتقادية: د: عائشة روزي، (٣/ ٩٤٧)؛ وفقه اللغة وأسرار العربية، ص ٢٤٧.

(٦) ينظر منهج إمام الحرمين، ص٢٨٤.

٣) لأن الله ﷻ يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، مظهرا أو مضمرا، وتارة بصيغة الجمع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [الفتح: ١] وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط، لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك(١).

وحيث صح هذا في لغة العرب وجاء في السنة ما يثبت العينين لله تعالى حملنا ما ورد بإثبات المفرد أو المجموع على التثنية(٢).

الوجه الرابع: تفسير السلف الصالح لـ «صفة العينين» إنما هو تفسير بلازم المعنى، مع إثبات الصفة لله تعالى:

سبق وأن أوضحنا أن السلف - رحمهم الله - متفقون على إثبات «صفة العينين» لله تعالى حقيقة على الوجه اللائق به، كما وردت في الكتاب والسنة(٣).

وليُعْلم أن ما يذكره المفسرون من تفسير لمعاني الآيات التي تذكر فيها «صفة العينين» لا يلزم منه إنكار الصفة، بل هو تفسير بلازم المعنى مع إثبات الصفة، لدلالة السياق عليه، وليس هو من باب التأويل المذموم(٤).

---

(١) التدمرية: لابن تيمية، ص٧٥؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١٠/ ٥٦٣)؛ الأسماء والصفات: للبيهقي، (٢/ ٤٢)؛ والمزهر في علوم اللغة وأنواعها: للسيوطي، (١/ ٣٣٣)؛ وشرح الواسطية، لابن عثيمين، (١/ ٣٠٢).

(٢) ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص ٢٩٨.

(٣) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، (٢/ ٥٦٧).

(٤) ينظر: القواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٩٠؛ والمجلى: لكاملة الكواري، ص٢٨٣؛ وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين، (١/ ٣١٤)؛ وموقف المتكلمين، (٢/ ٥٦٧-٥٦٨).

وفيما يلي مزيد إيضاح لأقوال المفسرين لآيات «صفة العينين»:

الآية الأولى: قال الله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]:

يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (بعين الله)[١].

ويقول قتادة: (بعين الله تعالى ووحيه)[٢].

الآية الثانية: قال تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]:

يقول أبو عمران الجَوْني[٣]: (تربى بعين الله)[٤].

وقال قتادة: (تغذى على عيني)[٥] وهذا الذي رجحه ابن جرير في تفسير الآية، ويقول ابن سعدي: (ولتتربى على نظري وفي حفظي وكلاءتي)[٦].

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره، (١٨١٤٥)؛ والبيهقي في الأسماء والصفات، (٢/ ٤١).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره، (٢/ ٣٠٤) من طريق معمر عن قتادة؛ وابن جرير في تفسيره، (١٨١٤٦) من طريق محمد بن عبد الأعلى، عن محمد بن ثور، عن معمر، عن قتادة به مثله. وإسناده صحيح. ينظر أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان: عبد العزيز المبدل، (٣/ ٨٩٧ (١٠٣٢)؛ وينظر إلى معنى الآية في جامع البيان: لابن جرير، (١٢/ ٣٩٢)، وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٤/ ٣١٩)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص ٣٣٧.

(٣) أبو عمران الجَوْني هو عبد الملك بن حبيب الأزدي، أو الكندي، مشهور بكنيته، ثقة، من كبار الرابعة، مات سنة ثمان وعشرين، وقيل بعدها.
ينظر: التقريب: لابن حجر، (١/ ٦١٤ (٤١٨٦).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في السنة، (٢/ ٤٦٧)(١٠٦٠)؛ وابن كثير في تفسيره، (٥/ ٢٨٤)، وإسناده صحيح، ينظر أقوال التابعين في مسائل الإيمان والتوحيد، (٣/ ٨٩٥ (١٠٢٩).

(٥) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره، (٣/ ١٧)؛ وابن جرير في تفسيره، (٢٤١١٩). وإسناده صحيح، ينظر إلى أقوال التابعين، (٣/ ٨٩٦-٨٩٧ (١٠٣١).

(٦) تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، (٤٥٤).

الآية الثالثة: قال تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [المؤمنون: ٢٧].

يقول ابن جرير: (بمرأى منا)[(١)].

ويقول ابن سعدي: (بأمرنا ومعونتنا، وأنت في حفظنا وكلاءتنا. بحيث نراك ونسمعك)[(٢)].

الآية الرابعة: قال تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]:

أي فإنك بمرأى منا نراك ونرى عملك، ونحن نحوطك، ونحفظك، فلا يصل إليك من أرادك بسوء من المشركين[(٣)].

الآية الخامسة: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]:

أي تجري بنوح ومن آمن معه، ومن حمله من أصناف المخلوقات برعاية من الله، وحفظ منه لها عن الغرق، ونظر وكلاءة منه تعالى، وهو نعم الحافظ والوكيل[(٤)].

---

(١) جامع البيان، (١٧/ ٣٥).

(٢) تيسير الكريم الرحمن: لابن جرير، ص٥٠٠.

(٣) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٢٢/ ٦٠٥)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٧/ ٤٣٨)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٧٦٠.

(٤) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٢٢/ ١٢٦)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٧/ ٤٧٧)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٧٦٦.

المبحث السابع

صفة الساق

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة الساق وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة الساق.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة الساق وورودها في القرآن والسنة

الساق للإنسان ما بين الركبة والقدم، وساق الشجرة: ما تقوم به، سميت بذلك لأن الشيء ينساق عليها، وساق المهر إلى امرأته: أي حمله إليها، وتطلق الساق على الأمر الشديد، وكشفه، مثل في شدة الأمر، والإهتمام به، لأن الإنسان إذا دهمته شدة شمر لها عن ساقيه.

كما تقول العرب شالت الحرب عن ساق، أي عن هول وشدة(١).

وهذه المعاني اللغوية للساق لا تليق بمعنى صفة الساق لله تعالى.

والساق صفة ذاتية، ثابتة لله تعالى، وغير ممتنع إضافة صفة الساق إلى الله وإثباتها صفة لذاته، كما لم يمتنع إضافة اليد والوجه إليه سبحانه(٢).

وهي ثابتة بدلالة مجملة في القرآن الكريم، ودلالة صحيحة صريحة في السنة(٣)، وإجماع سلف الأمة، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٤٢﴾ [القلم: ٤٢].

---

(١) ينظر معنى الساق في لغة العرب في: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ١١٧)؛ ومفردات ألفاظ القرآن: للداودي، ص ٤٣٦؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٢/ ٤٢٢)؛ وغراس الأساس: لابن حجر، ص٢٤٤؛ والمصباح المنير: للفيومي، (١/ ٣١٧)؛ ولسان العرب: لابن المنظور، (١٠/ ١٦٨)؛ مادة (ساق).

(٢) ينظر: إبطال التأويلات: لأبي يعلى، (١/ ١٥٩-١٦٣)؛ وشرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير، ص٢٨٧.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٢٢).

ويقول الرسول ﷺ: «**يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدَ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَة، فَيَبْقَى كُلُّ مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِيَاءً وَسُمْعَةً، فَيَذْهَبْ لِيَسْجُدَ، فَيَعُودَ ظَهْرُهُ طَبَقاً وَاحِداً**»(١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾، (٤٩١٩).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة الساق

ينفي الرازي أن تكون لله تعالى ساق تليق بجلاله وقد استدل على ذلك بأدلة عقلية، يرى أنها توجب تأويل الآية، هذا بعد أن أوضح ما هو اليوم الذي يكشف فيه عن ساق؟ أهو يوم في الدنيا أم في الآخرة؟

يقول الرازي: (هذا اليوم الذي يكشف فيه عن ساق، أهو يوم القيامة أو في الدنيا؟

فيه قولان:

(القول الأول): وهو الذي عليه الجمهور، أنه يوم القيامة)[١]، وقد فسر الساق بأربعة أوجه وفي ذلك يقول: (ثم في تفسير الساق وجوه:

(الوجه الأول): أنه الشدة واستدل على ذلك باللغة، حيث يقول: (وروي أنه سئل ابن عباس عن هذه الآية، فقال: (إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

سَنَّ لَنَا قَوْمَكَ ضَرْبَ الأَعْنَاق   وَقَامَتْ الحَرْبَ بِنَا عَلَى سَاق[٢]

ثم قال: وهو كرب وشدة)[٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٩٤.

(٢) ينظر للبيت في العقد الفريد: لابن عبد ربه، (٤/ ٤١٨).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك، (٢/ ٤٩٩ - ٥٠٠)؛ والبيهقي في الأسماء والصفات، (٢/ ٨٠)؛ وعزاه السيوطي إلى عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم =

وروى مجاهد عنه فقال: (هو أشد ساعة في القيامة)[١]، وأنشد أهل اللغة أبياتا كثيرة [منها]:

فَإِنْ شَمَّرَتْ لَكَ عَنْ سَاقِهَا فَدُنْهَا رَبِيعُ وَلاَ تَسْأَمُ[٢]

= وصححه والبيهقي في الأسماء والصفات؛ كلهم من طريق عبدالله بن المبارك أنبا أسامة بن زيد عن عكرمة عن ابن عباس، ودرجة الأثر: متوقفة على أسامة بن زيد، لأنه لم يبين في الإسناد من هو، فإن كان الليثي فإسناده حسن، لأنه صدوق، وأما إن كان العدوي فإسناده ضعيف، لأنه قد ضعفه أئمة الجرح والتعديل، ولم يدرَ أيهما المراد هنا، كما أنه من الصعب التفريق بينهما، لذا فلا نستطيع القول بالجزم على تعين أحدهما. ينظر سلسلة الأحاديث الصحيحة: للألباني، (٢/ ٧٩)؛ و(٤/ ٧٥، ٣٠٥)؛ وأقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد جمع ودراسة وتحقيق: د/ هشام الصيني، (٢/ ٦٧٣)؛ والمنهل الرقراق في تخريج ما روي عن الصحابة والتابعين في تفسير: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ وإبطال دعوى اختلافهم فيها: سليم الهلالي، ص١٧-٢٢.

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره، (٣٤٦٧٤) من طريق ابن جريج عن مجاهد عن ابن عباس؛ وإسناده ضعيف. لأن فيه عبد الملك بن جريج مدلس، وقد عنعن، ولم يسمع التفسير من مجاهد. هذا ما نصه الحافظ العلائي في جامع التحصيل في أحكام المراسيل، (٢/ ٥٣٨(٥٠٧»، تحقيق عمر بن حسن فلاته.
وأخرجه ابن جرير في تفسيره، (٣٤٦٧٥)؛ وابن منده في الرد على الجهمية، (٦) من طريق ورقاء عن عبدالله بن أبي نَجِيح عن مجاهد به، وإسناده ضعيف. لأن فيه ورقاء وهو ثقة، إلا أنه ضعيف في التفسير. ينظر تهذيب التهذيب: لابن حجر، (٦/ ٧٤ - ٧٥ (٨٥٦٦). وفيه ابن أبي نجيح مدلس، وقد عنعن، ولم يسمع التفسير من مجاهد. ينظر تهذيب التهذيب: لابن حجر، (٣/ ٢٨٤-٢٨٥ (٤١٥٠). ينظر أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد جمع ودراسة وتحقيق: د/ هشام الصيني، (٢/ ٦٧٦)؛ والمنهل الرقراق في تخريج ما روي عن الصحابة والتابعين في تفسير يوم يكشف عن ساق وإبطال دعوى اختلافهم فيها: سليم الهلالي، ٣٧ - ٣٩.

(٢) لم أعثر على هذا البيت فيما توفر لدي من مراجع.

ومنها:

كَشَفَتْ لَكُمْ عَنْ سَاقِهَا وَبَدَا مِنَ الشَّرِّ الصَرَاحْ[(١)]

وقال جرير:

أَلا رُبَّ سَامِي الطَّرْفِ مِنْ آلِ مَازِنٍ إِذَا شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِهَا الحَرْبُ شَمَّرا[(٢)]

وقال آخر:

فِي سَنَةٍ قَدْ شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِها حَمْرَاءَ تَبْرِي اللَّحَمَ عَنْ عِرَاقِهَا[(٣)]

وقال آخر:

قَدَ شَمَرَتْ عَنْ سَاقِهَا فَشُدُّوا وَجَدَّتِ الحَرْبُ بِكُمْ فَجِدُّوا[(٤)]

ثم قال ابن قتيبة: (أصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى الجد فيه، يشمر عن ساقه، فلا جرم يقال في موضع الشدة كشف عن ساقه)[(٥)]، واعلم أن هذا اعتراف من أهل اللغة بأن استعمال الساق في الشدة مجاز، وأجمع العلماء على أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة، فإذا أقمنا الدلائل القاطعة على أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما، فحينئذ يجب صرف

---

(١) البيت لسعد بن مالك جد طرفة بن العبد، ينظر للبيت في معاني القرآن: للفراء، (٣/ ١٧٧)؛ وشرح ديوان الحماسة لأبي تمام: للمرزوقي (٢/ ٥٠٤)؛ (١/ ١٩٨)؛ والأشباه والنظائر: للخالدين، (١/ ١٥٥).

(٢) ينظر إلى هذا البيت في ديوان جرير، ص١٨٥.

(٣) البيتان من الرجز للعجاج، ينظر اللسان: لابن منظور، (١٠/ ١٦٨).

(٤) لم أعثر على هذا البيت فيما لدي من مراجع.

(٥) ينظر لكلام ابن قتيبة في تفسير غريب القرآن، ص٤٨١؛ وتأويل مشكل القرآن، ص١٣٧.

اللفظ إلى المجاز)[1]، وهذا هو الراجح عنده من التأويلات لـ «صفة الساق».

ثم يقول: (واعلم أن صاحب الكشاف أورد هذا التأويل في معرض آخر، فقال: (الكشف عن ساق مثل في شدة الأمر، فمعنى قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]يوم يشتد الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثم، ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح يده مغلولة، ولا يد ثم ولا غل. وإنما هو مثل في البخل)[2]، ثم أخذ يعظم علم البيان ويقول لولاه لما وفقنا على هذه الأسرار.

(وأقول) إما أن يدعي أنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل، أو يقول إنه لا يجوز ذلك إلا بعد امتناع حمله على الحقيقة، والأول باطل بإجماع المسلمين، ولأنا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد فإنهم يقولون في قوله: ﴿جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥] ليس هناك لا أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة، ويقولون في قوله: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧] ليس هناك لا سجود ولا ركوع. وإنما مثل للتعظيم، ومعلوم أن ذلك يفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين، وأما إن قال: بأنه لا يصار إلى هذا التأويل إلا بعد قيام الدلالة، على أنه لا يجوز حمله على ظاهره، فهذا الذي لم يزل كل أحد من المتكلمين [إلا] قال به وعول عليه، فأين هذه الدقائق، التي استبد هو بمعرفتها والإطلاع عليها بواسطة علم البيان، فرحم الله امرأ عرف قدره، وما تجاوز طوره.

(الوجه الثاني): وهو قول أبي سعيد الضرير[3]: يوم يكشف عن ساق،

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص ٩٤ - ٩٥؛ وأساس التقديس: ص٩٩، ١٧١.

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، (٤/ ١٢٠).

(٣) أبو سعيد الضرير: لم أعثر له على ترجمة فيما توفر لدي من مراجع.

أي عن أصل الأمر، وساق الشيء أصله الذي به قوامه كساق الشجر، وساق الإنسان، أي يظهر يوم القيامة حقائق الأشياء وأصولها.

(الوجه الثالث): يوم يكشف عن ساق جهنم، أو عن ساق العرش، أو عن ساق ملك مهيب عظيم، واللفظ لا يدل إلا على ساق، فأما أن ذلك الساق ساق أي شيء هو فليس في اللفظ ما يدل عليه.

(الوجه الرابع): وهو اختيار المشبهة، أنه ساق الله، - وهذا ينفيه الرازي - بل أبطل دلالة السنة على ذلك، حيث يقول: (أنه ساق الله، تعالى الله عنه، روي عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام: (أنه تعالى يتمثل للخلق يوم القيامة حين يمر المسلمون، فيقول: من تعبدون؟ فيقولون نعبد الله فيشهدهم مرتين أو ثلاثا ثم يقول: هل تعرفون ربكم؟ فيقولون: سبحانه إذا عرفنا نفسه عرفناه، فعند ذلك يكشف عن ساق، فلا يبقى مؤمن إلا خر ساجدا، ويبقى المنافقون ظهورهم كالطبق الواحد كأنما فيها السفافيد[(١)])[(٢)]، واعلم أن هذا

---

(١) السَفَافِيد: جمع سفُّود وهي حديدة ذات شعب مُعَقَّفَة، يشوى بها اللحم. ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (٣/ ٢١٨)؛ وتاج العروس: للزبيدي، (٨/ ٢٠٨).

(٢) هذا الأثر وارد عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، أخرجه عبد الرزاق في تفسيره، (٢/ ٣١٠)؛ والطبراني في المعجم الكبير، (٩٧٦١)؛ والمروزي في تعظيم قدر الصلاة، (٢٨٢)؛ الحاكم في المستدرك، (٤/ ٤٩٦-٤٩٨). وهو صحيح الإسناد، وفي المتن خبر منكر، وهو قوله: (ثم يأذن الله بالشفاعة، فيكون أول شافع يوم القيامة روح القدس جبريل، ثم يقوم إبراهيم خليل الرحمن، ثم موسى أو عيسى - لا أدري موسى أو عيسى - ثم يقوم نبيكم ﷺ رابعا، لا يشفع أحد بعده فيما شفع فيه)، وقال البخاري في عبدالله بن هانيء أبو الزعراء الكوفي: لا يتابع على حديثه، وقد وضح الذهبي مقصد البخاري بهذه الكلمة حيث أوردها كاملة فقال: (قال البخاري: لا يتابع على حديثه، سمع منه سلمة بن كهيل حديثه عن ابن مسعود في الشفاعة: (ثم يقوم نبيكم ﷺ رابعا) =

القول باطل)[١]، فهو ينفي «صفة الساق» عن الله لأنه لم يفهم من الساق إلا ما يشاهده في المخلوقات، وهذه هي شبهة التشبيه والتركيب والتجسيم التي ينفي بها الصفات الذاتية عن الله تعالى، واستدل على نفيه بأدلة عقلية هي كالآتي:

الدليل الأول: أن الدلائل دلت على أن كل جسم مُحْدَث، لأن كل جسم متناه، وكل متناه مُحْدَث، ولأن كل جسم فإنه لا ينفك عن الحركة والسكون، وكل ما كان كذلك فهو مُحْدَث، ولأن كل جسم ممكن، وكل ممكن مُحْدَث؛ - وهذه هي شبهة التجسيم التي يعتمد عليها لنفي الصفات الذاتية عن الله تعالى -.

الدليل الثاني: أنه لو كان المراد ذلك لكان من حق الساق أن يعرف، لأنها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن، أما لو حملنا على الشدة، ففائدة التنكير الدلالة على التعظيم، كأنه قيل يوم يكشف عن شدة، وأي شدة، أي شدة لا يمكن وصفها.

الدليل الثالث: أن التعريف لا يحصل بالكشف عن الساق، وإنما يحصل بالكشف عن الوجه.

الدليل الرابع: أن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص، وتعالى الله عنه.

الدليل الخامس: أن الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز عن تلوث

= والمعروف أنه عليه الصلاة والسلام أول شافع) ينظر الميزان: للذهبي، (٢/ ٥١٦-٥١٧)، وقد وثق أبو الزعراء ابن حبان، والعجلي، ينظر تاريخ الثقات: للعجلي، (٩٠٣)؛ والتهذيب: لابن حجر، (٣/ ٢٨٨ - ٢٨٩، (٤١٦٨). ينظر أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد جمع ودراسة وتحقيق: د/ هشام الصيني، (٢/ ٥٨٣-٥٩١).

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٩٤-٩٥.

الثوب بشيء محذور، وجلّ إله العالم عنه[١]؛ ويظهر من الدليل الثالث والرابع والخامس شبهة التشبيه والتجسيم التي يعتمد عليها لنفي الصفات الذاتية عن الله تعالى.

(القول الثاني): أن قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] ليس المراد منه يوم القيامة، بل هو في الدنيا، وهذا قول أبي مسلم قال: إنه لا يمكن حمله على يوم القيامة لأنه تعالى قال في وصف هذا اليوم ﴿وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢] ويوم القيامة ليس فيه تعبد ولا تكليف، بل المراد منه إما آخر أيام الرجل في دنياه كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِينَ﴾ [الفرقان: ٢٢] ثم أنه يرى الناس يدعون إلى الصلوات إذا حضر أوقاتها، وهو لا يستطيع الصلاة لأنه الوقت الذي لا ينفع نفسا إيمانها، وإما حال الهرم والمرض والعجز وقد كانوا قبل ذلك اليوم يدعون إلى السجود وهم سالمون مما بهم الآن، إما من الشدة النازلة بهم من هول ما عاينوا عند الموت أو من العجز والهرم، ونظير هذه الآية قوله: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ۝٨٣﴾ [الواقعة: ٨٣] واعلم أنه لا نزاع في أنه لا يمكن حمل اللفظ على ما قاله أبو مسلم، فأما قوله إنه لا يمكن حمله على القيامة بسبب أن الأمر بالسجود حاصل ههنا، والتكاليف زائلة يوم القيامة. فجوابه أن ذلك لا يكون على سبيل التكليف، بل على سبيل التقريع والتخجيل فلم قلتم إن ذلك غير جائز)[٢].

(١) ينظر إلى أدلة الرازي العقلية في التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص ٩٤ - ٩٥؛ وأساس التقديس، ص١٧١.

(٢) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص ٩٤ - ٩٥.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في أمور مجملها:

أولًا: تحديد اليوم الذي يكشف فيه عن ساق، أهو يوم في الدنيا أم في الآخرة؟.

ثانيًا: نفيه لـ «صفة الساق» بناءً على شبهة التجسيم والتركيب والتشبيه فأبطل دلالة الآية والحديث على إثبات «صفة الساق».

ثالثًا: دعوى أن التعريف يكون بالوجه لا بالساق.

رابعًا: دعواه أن لله ساقا واحدة.

خامسًا: إيجابه لتأويل «صفة الساق»، بناءً على أدلته العقلية، ولأن الساق جاء نكرة في الآية ولم يعرف.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: تحديد الآية لليوم الذي يكشف فيه عن ساق.

إن سياق الآية القرآنية هو الذي حدد اليوم الذي يكشف فيه عن ساق، ألا وهو ويوم القيامة، لأنه لما ذكر تعالى أن للمتقين عند ربهم جنات النعيم بين متى ذلك كائن وواقع فقال تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [القلم: ٤٢] يعني يوم القيامة، وما يكون فيه من إلهوال والزلازل والبلاء والامتحان

والأمور العظام، ثم وصف الله تعالى حالهم فقال: ﴿خَٰشِعَةً أَبۡصَٰرُهُمۡ تَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٌۖ وَقَدۡ كَانُواْ يُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمۡ سَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [القلم: ٤٣] تغشاهم ذلة من عذاب الله، في الدار الآخرة بإجرامهم وتكبرهم في الدنيا فعوقبوا بنقيض ما كانوا عليه، ولما دعوا إلى السجود في الدنيا فامتنعوا منه مع صحتهم وسلامتهم، لا يمنعهم من ذلك مانع، ولا يحول بينهم حائل، كذلك عوقبوا بعدم قدرتهم عليه في الآخرة[١].

كما أن الحديث الصحيح حدد هذا اليوم، وهو يوم القيامة، وما فيه من الشدة التي لا تزول إلا بدخول الجنة.

فنص الآية صريح في تحديد اليوم الذي يكشف فيه عن ساق، وبهذا يبطل قول الرازي أهو يوم في الدنيا أم الآخرة؟ فلا مجال لطرح مثل هذا التساؤل عند نص صريح على تحديد اليوم الذي يكشف فيه عن ساق، - وهذا يدلنا على تشكيك الرازي ومدى اضطرابه في النصوص الصريحة الصحيحة -.

الوجه الثاني: إثبات أهل السنة والجماعة لـ «صفة الساق:

أهل السنة والجماعة يثبتون «صفة الساق» لله تعالى، ومنهم البخاري في صحيحه[٢]، وابن منده في الرد على الجهمية[٣]، وأبو يعلى في إبطال

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٢٣/ ١٩٦)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٨/ ١٩٨ - ١٩٩)؛ وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: لابن سعدي، ص٨١٥ - ٨١٦.

(٢) ينظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾، ص٩٧٠؛ وكتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، ص ١٦٤١٨.

(٣) ينظر ص٣٥ - ٤٠.

التأويلات[١]، وفي مختصر المعتمد في أصول الدين[٢]، والذهبي في الأربعين[٣]

الوجه الثالث: الرد على دعوى أن التعريف يكون بالوجه لا بالساق:

شبهة الرازي هذه غير صحيحة، لأن التعريف أعم فقد تكون المعرفة بالساق أو بالوجه أو بأي شيء آخر، فالتعريف أعم، كما أن التعريف بالساق أمر محصور بالخبر الصحيح، ولا مجال للعقل فيه، فلابد فيه من التصديق والتسليم، وهذه هي العلامة التي بها يعرف المؤمنون ربهم تعالى في الموقف.

الوجه الرابع: الرد على دعوى أن ليس لله إلا ساقا واحدة:

إن دعوى الرازي أن ليس لله إلا ساقا واحدة دعوى باطلة، فهب أنه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة هي صفة، فمن أين في ظاهر الآية أنه ليس له إلا تلك الصفة الواحدة؟ وأنت لو سمعت قائلا يقول: كشفت عن عيني وأبديت عن ركبتي وعن ساقي أو قدمي أو يدي هل يفهم منه أنه ليس له إلا ذلك الواحد فقط.

فكم هذا التلبيس والتدليس! فلو قال واحد من الناس هذا لم يكن ظاهر كلامه ذلك فكيف يكون ظاهر أفصح الكلام وأبينه ذلك[٤].

فدعواه النفي في ظاهر القرآن دعوى باطلة، وهو ممن لا يقول بمفهوم الصفة، فكيف بما ليس من باب المفهوم بحال، فكيف وليس في القرآن ما يقتضي

---

(١) ينظر (١/ ١٥٥ - ١٦٣).

(٢) ينظر (١/ ٢٨٢ - ٢٨٣).

(٣) ينظر ص ١١٦ - ١٢٢.

(٤) ينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٠/ ٥٤٦-٥٤٧)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢٤٥-٢٤٦).

إثبات الوحدة العينية[١].

الوجه الخامس: الرد على تأويله لـ «صفة الساق».

للرد على تأويل الرازي لـ «صفة الساق» لا بد من ذكر أقوال السلف الصالح في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] ففي دلالة الآية على «صفة الساق» قولان لعلماء السلف هما:

القول الأول: أن الآية ليست فيها دلالة على «صفة الساق» فلا تكون من آيات الصفات، لأنه جاء نكرة غير معرف بالإضافة إلى الله تعالى، وتنكيره للتعظيم والتفخيم كأنه قال: يكشف عن ساق عظيمة، جلت عظمتها وتعالى شأنها أن يكون لها نظيرٌ، أو مثيل أو شبيه[٢]، وعلى هذا يكون تفسير الكشف عن ساق بمعنى الهول والشدة، كما تقول العرب شالت الحرب عن ساق، أي عن هول وشدة هو تفسير للآية باللغة وما يحتمله لسان العرب، وليعلم أن هذا التفسير لا يعد من التأويل المذموم، لأن التأويل المذموم صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف[٣]، وهذا التفسير مأثور عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

القول الثاني: أن الآية فيها دلالة على «صفة الساق» بدلالة الحديث الصحيح الصريح الدلالة المفسر للقرآن، وهذا قول أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وأبي هريرة رضي الله عنه[٤]، . . . .

---

(١) ينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٠/ ٥٤٦-٥٤٧).

(٢) ينظر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢٥٣).

(٣) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٩٥).

(٤) له طريقان:

الأول: أخرجه ابن منده في الرد على الجهمية، ص ٣٩ - ٤٠، (٨). =

وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما[(١)].

فدلالة نص الآية قابلة لكونها صفة، ولكونها غير صفة وتعينها لواحد من ذلك يتوقف على الدليل، وقد دلت دلالة الدليل الصحيح الصريح على أنها صفة لله تعالى[(٢)].

والذي يظهر والله تعالى أعلى واعلم أنه لا منافاة بين كلا القولين، لأنه من قال من السلف إن المراد بها الكشف عن الشدة، فليس قولهم تأويلا، لأنهم يثبتون هذه الصفة بالحديث الصحيح الصريح الدلالة، فلو كان قصدهم التأويل لذات التأويل كما يدعي النفاة، لكان تأويلهم للحديث أولى، لكن لما أنهم لم يفرقوا بين دلالة الكتاب والسنة الصحيحة على إثبات الصفات، أثبتوا هذه الصفة بالسنة[(٣)].

= وفي الإيمان، (٨١١ و٨١٢)؛ وابن جرير الطبري في تفسيره، (٣٤٦٨٤)، عن الأعمش عن أبي صالح. وإسناده صحيح.
الثاني: أخرجه الدارمي في سننه، كتاب الرقائق، باب في سجود المؤمنين يوم القيامة، (٢/ ٧٨٢ - ٧٨٣ (٢٧٠٠). وإسناده حسن، فيه ابن إسحاق، صدوق، مدلس، ولكنه صرح بالتحديث.

(١) أخرجه الدارقطني في كتاب الرؤية، ص١٤٧، والذهبي في الأربعين، (١١٥). و إسناده ضعيف، فيه ابن البيلماني، ضعيف.

(٢) ينظر لكلا القولين في مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦ / ٣٩٤ - ٣٩٥)؛ وبيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٠/ ٥٥٤-٥٥٥)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢٥٣)؛ والتحذير من مختصرات الصابوني: بكر أبو زيد، ص٣٥٠-٣٥١؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ١٠٤-١٠٥)؛ وصفة الساق بين إثبات السلف وتعطيل الخلف: محمد موسى نصر، ص٢٦؛ وموقف المتكلمين، (٢/ ٨٢٢ -٨٢٣).

(٣) ينظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة: عبد الرحمن المحمود، (٣/ ١١٥٦-١١٥٧).

فدلالة الآية على الصفة دلالة مجملة فظاهر القرآن يدل على ذلك، لكن هذا الظاهر ليس ظاهرا من مجرد لفظ ساق، بل بالتركيب والسياق وتدبر المعنى[١] أوضحتها وبينتها السنة الصحيحة الصريحة، فدل الدليل الصحيح الصريح على أنها صفة لله تعالى فلا يجوز تأويلها بعد ذلك[٢]، لأن السنة توضح وتبين ما جاء في القرآن.

يقول الإمام الشوكاني[٣]: (وقد أغنانا الله سبحانه في تفسير هذه الآية بما صح عن رسول الله ﷺ كما عرفت، وذلك لا يستلزم تجسيما ولا تشبيها فليس كمثله شيء)[٤].

ف «صفة الساق» صفة لله تعالى تليق بجلاله وكبريائه على ما وصف به نفسه، وليس بمعنى الجارحة، لأن الجوارح من صفات الأجسام المركبة المفتقرة إلى مركب وهذا نقص ويتعالى الله عن كل نقص[٥].

وبهذا تبطل شبهة التجسيم التي من أجلها ينفي الرازي «صفة الساق» عن الله

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٠/ ٥٥٦).

(٢) ينظر شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (٢/ ١٠٤).

(٣) الشوكاني هو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، فقيه مجتهد، ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان باليمن، ونشأ بصنعاء، وولي قضاءها سنة تسع وعشرين ومئتين ومات حاكما بها، له مصنفات عدة منها نيل الأوطار، والبدر الطالع، وفتح القدير، وإرشاد الفحول، وغير ذلك، توفي سنة خمسن ومئتين وألف.
ينظر: البدر الطالع: للشوكاني، (٢/ ٢١٤-٢١٥)؛ والأعلام: للزركلي، (٦/ ٢٩٨).

(٤) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: محمد بن علي الشوكاني، (٥/ ٣٣١-٣٣٢).

(٥) موقف ابن حزم من الإلهيات: د/ أحمد ناصر الحمد، ص٣٢٣.

تعالى، كما يبطل إبطاله لدلالة الحديث على إثبات صفة الساق لله تعالى.

أما عن تأويله لـ«صفة الساق» بالشدة - وهو أرجح تأويلاته - فهذا باطل بأوجه منها:

الوجه الأول: أنه قال في الحديث: «**فَيَتَمَثَّلُ لَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ كَشَفَ عَنْ سَاقِهِ**» والشدائد لا تسمى ربا(١).

الوجه الثاني: أنه قال: «**فَيَخِرُّونَ سُجَّداً**» والسجود لا يكون للشدائد(٢).

الوجه الثالث: إن لغة القوم في مثل ذلك أن يقال: كشفت الشدة عن القوم لا كشف عنها، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الزخرف: ٥٠] وقال: ﴿وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّواْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [المؤمنون: ٥] فالعذاب والشدة هو المكشوف لا المكشوف عنه(٣).

---

(١) ينظر إبطال التأويلات: لأبي يعلى، (١/ ١٥٩)؛ ومختصر المعتمد، (١/ ٢٨٣).

(٢) المصدر نفسه؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١٠/ ٥٥٦).

(٣) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢٥٣).

المبحث الثامن

صفة اليدين واليمين والكف والأصابع

والقبض والبسط والطي

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة اليدين واليمين والكف والأصابع والقبض والبسط والطي وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة اليدين واليمين والكف والأصابع والقبض والبسط والطي.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة اليدين واليمين والكف والأصابع والقبض والبسط والطي[(١)] ووردها في القرآن والسنة

اليد: الكف، وقيل: هي من أطراف الأصابع إلى الكف، وتطلق على النعمة والإحسان والمنة والصنيعة، وسميت يدا لأنها إنما تكون باليد، كما تطلق على الملك، كما يقال: هذا الشيء في يدي أي في ملكي، كما تطلق على القوة والطاقة، يقال: ما لي بفلان يدان: أي طاقة، والأمر بيد فلان: أي في تصرفه، والقوم يد على غيرهم أي مجتمعون متفقون، وفلان يدي وعضدي: أي ناصري، وسقط في يده: أي ندم.

واليد هي الغنى والقدرة، والطاعة، والجماعة، والقهر، والغلبة، ولا تطلق اليد إلا لمن له يد حقيقة[(٢)].

واليمين: الجارحة والجهة، ويسمى الحلف يمين، لأنهم كانوا إذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم يمينه على يمين صاحبه، واليمين القوة، والشدة، والمنزلة[(٣)].

---

(١) أوردت هذه الصفات هنا لأنها من لوازم صفة اليد.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٦/ ١٥١)؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (٥/ ٢٩٣)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٨/ ٤٩٥٠-٤٩٥٥). مادة (يد).

(٣) ينظر معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٦/ ١٥٨)؛ وغراس الأساس: لابن حجر، ص٥١١؛ والمصباح المنير: للفيومي، (٢/ ٣٥٩)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٤٩٦٧). مادة (يمين).

والكف: الراحة من الأصابع، سميت بذلك لأنها تكف الأذى عن البدن، وكففته أي منعته، وكف عن الشيء أي تركه، وكف بصره إذا عمي، وكف الخياط الثوف: خاطه الخياطة الثانية(١).

وقد تدل على قبض وانقباض، ومن ذلك الكف للإنسان، سميت بذلك لأنها تقبض الشيء(٢).

والأصابع: جمع اصبع، وهي اصبع الإنسان، ثم يستعار، فيقال: صبع فلان بفلان: إذا أشار نحوه بإصبعه مغتابا له، والإصبع: الأثر الحسن، ويقال: لفلان في ماله اصبع أي أثر جميل، ويقال للراعي الحسن الرعية للإبل، الجميل الأثر فيها: إن له عليها إصبعا، والصَّبْع: إراقتك ما في الإناء من بين إصبعيك، ورجل مصبوع: إذا كان متكبرا(٣). وهذه المعاني اللغوية لمعنى اليد واليمين والكف والإصبع لا تليق بالله تعالى.

والقَبْضُ في اللغة: القاف والباء والضاد أصل واحد صحيح يدل على شيء مأخوذ وتجمع في شيء(٤)، وهو ضد البسط(٥)، و(القَبْضَةُ) ما أخذت بجُمع

---

(١) ينظر المصباح المني: للفيومي، (٢/ ١٩٦ - ١٩٧). مادة (كف).

(٢) ينظر معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ١٢٩). مادة (كف).

(٣) ينظر معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ٣٣٠)؛ وغراس الأساس: لابن حجر، ص٢٧٠؛ والمصباح المنير: للفيومي، (١/ ٣٥٥-٣٥٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور (٤/ ٢٣٩٥). مادة (صبع).

(٤) ينظر معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٥/ ٥٠)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٧/ ٢١٤). مادة (قبض).

(٥) ينظر لسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٢١٣).

كفك كله[١]، وهي بالفتح: المرة[٢]، وقد ترجع إلى الهيئة على أن يكون المراد بها (المُهَيَأ) كما أريد بالضرب المضروب...، ومن ذلك في المصادر الآتية على وزن (فَعْلَة) قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ﴾ أي مقبوضته[٣].

وبالضم (القُبْضَةُ) اسم للمقبوض كالغَرْفَة والغُرْفَة[٤]، وقَبَضَه بيده يقبضه: تناوله بيده، والقَبْضَةُ ما قبضت عليه من شيء[٥]، ويطلق القبض على التقتير والتضيق، وعلى الجمع كما في قبض الله الأرض[٦].

وقبض على غريمه، وقُبِض فلان: إذا مات، وتقبض الأمر عليّ إذا توقف، ونقبض اشمأز، وقبض رجله: ضمها، وقبض وجهه: عبس، وقبضت النار الجلدة: قلصتها، وتقبض الشيخ: تشنج، وهذا الراعي قُبضة: حسن التدبير للماشية يجمعها، وقبضت الإبل: أسرعت في سيرها[٧].

والبَسْطُ في اللغة هو: الباء والسين والطاء أصل واحد، وهو امتداد الشيء

---

(١) ينظر معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٣/ ٢٨٧٢)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (٦/ ٢١٤).

(٢) ينظر إلى اسم المرة في شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: لعبدالله بن عقيل، (٢/ ١٢٤)، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: لمحمد محي الدين عبدالحميد.

(٣) المسائل السفرية في النحو. أبحاث نحوية في مواضع من القرآن الكريم: لابن هشام الأنصاري، ص٦٨-٦٩، تحقيق: د/ علي حسين البواب، كلية اللغة العربية.

(٤) ينظر إلى الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، (٩/ ٤٤٣-٤٤٤)، تحقيق د/ أحمد الخراط.

(٥) القاموس المحيط: للفيروز آبادي، (١/ ٨٨١). مادة (قبض).

(٦) شرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير، ص٥٨.

(٧) ينظر غراس الأساس: لابن حجر، ص ٣٥١ - ٣٥٢. (قبض).

في عرض أو غير عرض، ويد فلان بِسْطٌ إذا كان مِنْفَاقاً، والبسطة في كل شيء السعة[١].

والبسط نقيض القبض، والباسط الله تعالى، يبسط الرزق لمن يشاء ويوسعه[٢]

والطَّيُ في اللغة هو: الطاء والواو والياء أصل صحيح يدل على إدراج شيء حتى يدرج بعضه في بعض[٣]. والطي هو ملاقاة الشيء بعضه على بعض وجمعه، وهو قريب من القبض[٤]، وطويته طيا من باب رمى، يقال طوى الله عمره: إذا بقي له حسن ذكر، وأثر جميل، وطوى عني الحديث والسر كتمه، وطوى عني: أي ضرب عني صفحا، وأدرجني في طي النسيان، وطوى الله لك السعد، وهو يطوي البلاد، وأين طيتك وأمتك، وبعدت عنا طيته: وهي الجهة التي يطوى إليها البلاد، وله طيات شتى، ولقيته بطيات العراق: أي نواحيه. وطاوي البطن: إذا جاع، وضمر وصار كالشيء لو ابتغي طيه لأمكن[٥].

وقد ثبتت صفة اليد لله تعالى في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مئة موضع، وورد متنوعا متصرفا فيه مقرونا بما يدل على أنها يد حقيقية

---

(١) معجم مقاييس اللُغة: لابن فارس، (١/ ٢٤٧)؛ ومجمل اللُغة: لابن فارس، (١/ ١٢٥). مادة (بسط).

(٢) معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (١/ ٣٣٤). القاموس المحيط: للفيروز آبادي، (١/ ٨٩٠) وغراس الأساس: لابن حجر، ص٢٥. مادة(بسط).

(٣) معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٣/ ٤٢٩).

(٤) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٥ - ٣٢٦). مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٥-٣٢٦). شرح كتاب التوحيد: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ١٤٠).

(٥) ينظر غراس الأساس: لابن حجر، ص ٣١٠ - ٣١١؛ والمصباح المنير: للفيومي، (٢/ ٢٩). مادة (طوى).

من الإمساك والطي والقبض والبسط والحثيات والخلق باليدين وغيره[(١)].

وقد أثبت سبحانه لنفسه كفا كما أثبت له وجها وسمعا وبصرا[(٢)]، وجاء في كثير من النصوص أن يديه سبحانه كلتاهما يمين، وهو ينفق كيف يشاء فيداه مبسوطتان، وقد خلق آدم عليه السلام بيده[(٣)]، كما أثبت له الأصابع، ولا نقول أصبع كأصابعنا، لأن كل شيء منه لا يشبه شيء من خلقه.

واليد صفة كمال وضدها صفة نقص، ويد الله سبحانه تناسب ذاته، تستحق من صفات الكمال ما تستحق منه الذات[(٤)].

(ولفظ اليد جاء في القرآن على ثلاثة أنواع: مفردا، ومثنى ومجموعا، فالمفرد كقوله تعالى: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]؛ والمثنى كقوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] والمجموع كقوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١].

فحيث ذكر اليد مثناة: أضاف الفعل إلى نفسه بضمير الإفراد، وعدي الفعل بالباء إليهما، فقال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وحيث ذكرها مجموعة: أضاف العمل إليها، ولم يعد الفعل بالباء، فهذه ثلاثة فروق)[(٥)].

وصفة اليدين من الصفات الذاتية لله تعالى، ثابتة بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة، قال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٣٤-٣٣٥).

(٢) ينظر: إبطال التأويلات: للأبي يعلى، (١/ ١١٥).

(٣) ينظر: التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ٦١-٦٢؛ ١١٨؛ ١٥١، ١٧٤، ١٩٣-١٩٩)؛ رد الدارمي على بشر، ص٣٠؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٤/ ٣٦٥، ٦/ ٣٦٣، ٣٧٢).

(٤) ينظر: تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة، ص١٩٦؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٣٢).

(٥) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢٦٨-٢٧٠).

ويقول الرسول ﷺ: «**يَدُ اللهِ مَلأَى لاَ يَغِيضُهَا**[١] **نَفَقَةٌ سَحَاء**[٢] **الْلَيْلِ وَالنَّهَارِ**»[٣].

وصفة اليمين من الصفات الذاتية لله تعالى الثابتة بنصوص من الكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة؛ يقول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر: ٦٧].

ويقول الرسول ﷺ في الحديث الذي يرويه عن ربه: «**إِنَّ الله يَقْبِضُ يَوْمَ القِيَامَةِ الأَرْضَ، وَتَكُونُ السَّمَوَاتُ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ**»[٤].

وصفة الكف وصفة الأصابع من الصفات الذاتية لله تعالى، الثابتة بالسنة وبإجماع سلف الأمة؛ يقول الرسول ﷺ: «**مَا تَصَدَقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِنْ طَيْبٍ وَلاَ يَقْبَلُ الله إِلاَّ الطَيْبَ؛ إِلاَّ أَخَذَهَا الرَّحْمَنُ بِيَمِينِهِ، وَإِنْ كَانَتْ ثَمَرَةً، فَتَرْبُو**[٥]

---

(١) لا يَغِيضُهَا أي لا يَنْقُصَهَا. ينظر تفسير غريب ما في الصحيحين: للحميدي، (٣٤٨/ ٧٣/ ٤٧٨)؛ وفتح الباري بشرح صحيح البخاري، (١٣/ ٣٣٦).

(٢) سَحَاء: أي دائمة الصب. ينظر تفسير غريب ما في الصحيحين: للحميدي، (٣٤٨/ ٧٣/ ٤٧٧)؛ وفتح الباري بشرح صحيح البخاري، (١٣/ ٣٣٦)؛ وشرح مسلم للنووي، (٤/ ٧/ ٨٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، (٧٤١١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، سورة الزمر، باب ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧] (٤٨١٢)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، (٢٧٨٨).

(٥) تَرْبُو: تنمو وتزيد، وكل شيء زاد وارتفع فقد ربا. ينظر: غريب ما في الصحيحين: للحميدي، ص٣١٤.

فِيْ كَفِ الرَّحْمَنِ، حَتَى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنْ الجَبَلَ، كَمَا يُرْبِي أَحَدَكُمْ فَلُوَّه[(١)] أَوْ فَصِيلَه[(٢)]»[(٣)]، ويقول الرسول ﷺ: «**إِنَّ قُلُوبَ بَنِيّ آدَمَ كُلهَا بَيْنَ اصبعين مِنْ أَصَابعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِفَهُ حَيْثُ شَاءْ ...**»[(٤)].

والقبض والبسط والطي كلها صفات فعلية يفعلها الله تعالى بيده، وهي ثابتة بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة.

ولقد ورد البسط بلفظ (بسط) في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٌ﴾ [الشورى: ٢٧]؛ وبلفظ (يَبْسط) عشر مرات منها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٥].

وورد بلفظ (يقبض)؛ في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾؛ وورد بلفظ (قبضته) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]؛ وبلفظ (قبضناه) و(قبضا) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الفرقان: ٤٦].

وورد بلفظ (نطوي) في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]؛ وبلفظ (مطويات) في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾.

---

(١) فَلُوَّه: هو المهر سمي بذلك لأنه فلى عن أمه أي فصل وعزل، وهو كناية عن الفطام وقطع الرضاع. ينظر شرح مسلم: للنووي، (٤/ ٩٩٨)؛ وتفسير غريب ما في الصحيحين، ص٣١٤.

(٢) فَصِيلَه: ولد الناقة إذا فُصِلَ عن أمه، وأصله من القطع. ينظر تفسير غريب ما في الصحيحين، ص٣١٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب كل نوع من المعروف صدقة، (١٠١٤).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، (٢٦٥٤).

ومن السنة النبوية ما ورد في قول النبي ﷺ في الحديث الذي يرويه عن ربه: **«يَقْبِضُ الله الأَرْضَ يَوْمَ القِيَامَةِ وَيَطْوِي السَمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ فَأَيْنَ مُلُوكُ الأَرْضِ»**؛ وقوله ﷺ: **«إِنَّ الله يَبْسِطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ، وَيَبْسِطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا»**(١).

ومما ورد من النصوص السابقة من إثبات القبض والبسط والطي لله تعالى هو من الأدلة التي تؤيد ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من إثبات «صفة اليد» لله جلّ شأنه على ما يليق بذاته سبحانه(٢)، وذلك أن القبض والبسط والطي قد ورد إضافتهما إلى أشياء محسوسة تُقبض وتُبسط وتُطوى باليد الحقيقية، لا يصح حملها على القبض والبسط والطي المعنوي(٣).

فالله تعالى هو الذي يبسط الرزق لعباده، ويوسعه عليهم، وهو الذي يمسك الرزق وغيره من الأشياء عن العباد بلطفه وحكمته، كما أنه يقبض الأرواح عند الممات، وهو تعالى يقبض القلوب والنفوس ويبسطها وذلك تبع لحكمته ورحمته(٤).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة، (٢٧٥٩).

(٢) ينظر رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ص٣٩٤-٣٩٦؛ والتوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٥١-١٧٨)؛ والشريعة: للآجري، (٣/ ١١٦٦٩-١١٦٧٠)؛ وإبطال التأويلات: لأبي يعلى، (١/ ١٦٨-١٦٩).

(٣) ينظر رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ص٣٩٤-٣٩٦؛ والتوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٥١-١٧٨).

(٤) ينظر: تيسر الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص؛ والحق الواضح المبين، (٢/ ٢٥٨).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة اليدين واليمين والكف والأصابع والقبض والبسط والطي

ينفي الرازي أن يكون لله تعالى يدان لأن هذا يقتضي التجسيم والتركيب والتشبيه في زعمه، وهذا في حق الله تعالى محال، ولقد استدل على نفي اليدين لله تعالى بأدلة عقلية ونقلية، كما يزعم بأن الأمة اختلفت في تفسير اليد، فمنهم من أثبت اليد لله تعالى حقيقة وهؤلاء هم المجسمة في نظره، ومنهم من يفوض المعنى وهم جمهور الموحدين وهذا مذهب السلف كما يرى، ومنهم من يؤول وهم المتكلمون، وليُعْلَم أنَّ تأويلاتهم قد اختلفت من آية لأخرى، وقد ذهب الرازي إلى شيء من هذه التأويلات؛ فهو مضطرب مابين تفويض وتأويل للمعنى، وقد أورد إشكالا وأجاب عليه، إلا أنه في الحقيقة لم يحل هذا الإشكال بجوابه، وفي ذلك يقول: (احتج من أثبت الأعضاء والجوارح لله تعالى بقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] في إثبات يدين لله تعالى، بأن قالوا: ظاهر الآية يدل عليه، فوجب المصير إليه، والآيات الكثيرة واردة على وفق هذه الآية فوجب القطع به)(١).

ويقول عند قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]: (واعلم أن الكلام في هذه الآية من المهمات، فإن الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة بإثبات اليد فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]،

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٢٩.

وتارة بإثبات اليدين لله تعالى منها هذه الآية، ومنها قوله تعالى لإبليس الملعون: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وتارة بإثبات الأيدي قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١].

إذا عرفت هذا فنقول: اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى:

فقالت المجسمة: إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد، واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾﴾ [الأعراف: ١٩٥]، ووجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلها، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له. قالوا: وأيضًا اسم اليد موضوع لهذا العضو، فحمله على شيء آخر ترك للغة، وإنه لا يجوز[(١)].

وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان:

الأول: قول من يقول: القرآن لما دل على إثبات اليد لله تعالى آمنا به، والعقل لما دل على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض آمنا به، فأما أن اليد ما هي وما حقيقتها؟ فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى، وهذا هو طريق السلف[(٢)]، ويقول: (يجب القطع فيها أن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها)[(٣)].

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٢ ومج٨، ج١٥، ص٩٣.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٢-٤٣. ويلاحظ أن الرازي لم يذكر القول الثاني للموحدين.

(٣) أساس التقديس، للرازي، ص ٢٢٣.

وأما المتكلمون فقالوا: اليد تذكر في اللغة على وجوه:

أحدها: الجارحة وهو معلوم.

ثانيها: النعمة، تقول: لفلان عندي يد أشكره عليها. وهو تأويله الراجح عند قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤][١]، وقد دل على صحة هذا التأويل وجهان:

(الأول): أن هذا وارد في معرض الجواب عن قول اليهود يد الله مغلولة ولما بينا بالدليل أن قولهم يد الله مغلولة ليس معناها الغل والحبس بل معناه احتباس نِعَم الله تعالى عنهم وجب أن يكون قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] عبارة عن كثرة نعم الله وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال.

(الثاني): أن قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] لو حملنا على ظاهره لزم كون يداه مبسوطتين مثل صاحب التشنج[٢] تعالى الله عنه، فثبت أن المراد منه إفاضة النعم[٣]. فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب[٤].

ثالثها: القوة، قال تعالى: ﴿أُوْلِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص: ٤٥] فسروه بذوي

---

(١) ينظر التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٣ ومج١٠، ج١٩، ص٩٠ ومج١٣، ج٢٦، ص١٣١ ومج١٤، ج٢٨، ص٨٧.

(٢) التشنج (convulsion) هو انقباض عضلي قوي، وينشأ غالبا في الدماغ، قد يكون غير إرادي وقد يقصر على انقباضة واحدة، أو قد يحدث بشكل سلسلة متتابعة من الانقباضات، وقد يتناول الجسم كله، أو يقتصر على جزء معين منه. ينظر: الموسوعة الطبية الحديثة، (٢/ ٣١٣)؛ والموسوعة العربية العالمية، (٦/ ٣٢٧).

(٣) ينظر أساس التقديس، ص١٥٤-١٥٥.

(٤) ينظر أساس التقديس، ص١٥٣.

القوة والعقول[١]. والأيدي والقوة سواء؛ ومنه قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ﴾ [الأنفال: ٦٢] وقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٣٠] وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧][٢] أي قوة والأيد القوة هذا هو المشهور وبه فسر قوله تعالى: ﴿ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧]، يُحْتَمَل أن يُقَال: إن المراد جمع اليد، ودليله أنه قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] وقال تعالى: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾ [يس: ٧١] وهو راجع في الحقيقة إلى المعنى الأول وعلى هذا فحيث قال: ﴿خَلَقْتَ﴾ قال: ﴿بِيَدَىَّ﴾ وحيث قال: ﴿خَلَقْنَا﴾ قال: ﴿أَيْدِينَا﴾ لمقابلة الجمع بالجمع، فإن قيل: فَلِمَ لَمْ يقل: بنيناها بأيدينا وقال: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾؟ نقول: لفائدة جليلة وهي أن السماء لا يخطر ببال أحد أنها مخلوقة لغير الله والإنعام ليست كذلك، فقال هناك: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ تصريحا بأن الحيوان مخلوق لله تعالى من غير واسطة وكذلك ﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ وفي السماء ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ من غير إضافة للاستغناء عنها وفيه لطيفة أخرى وهي أن هناك لما أثبت الإضافة بعد حذف الضمير العائد إلى المفعول، فلم يقل خلقته بيدي ولا قال عملته أيدينا وقال ههنا: ﴿بَنَيْنَٰهَا﴾ لأن هناك لم يخطر ببال أحد أن الإنسان غير مخلوق وأن الحيوان غير معمول فلم يقل خلقته ولا عملته وأما السماء فبعض الجهال يزعم أنها مجعولة فقال: ﴿بَنَيْنَٰهَا﴾ بعود الضمير تصريحا بأنها مخلوقة[٣].

وحكى سيبويه أنهم قالوا: لا يد لك بهذا، والمعنى سلب كمال القدرة.

رابعها: الملك، يقال: هذه الضيعة في يد فلان، أي في ملكه.

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٣.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص١٨٥.

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٢٢٦-٢٢٧؛ وينظر: مج١٣، ج٢٦، ص١٨٢.

قال تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]أيّ يملك ذلك[١]، ويقول عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ٢]: (فاعلم أن هذه اللفظ إنما تستعمل لتأكيد كونه تعالى ملكا ومالكا، كما يُقال: بيد فلان الأمر والنهي والحل والعقد، ولا مدخل للجارحة في ذلك)[٢].

خامسها: شدة العناية والاختصاص، قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف، فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات. ويقال: يدي لك رهن بالوفاء إذا ضمن له شيئا[٣].

سادسها: القدرة والإرادة، يقول عند قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١] أي من جملة ما عملت أيدينا عملناه من غير معين ولا ظهير بل عملناه بقدرتنا وإرادتنا[٤]؛ وهذا هو الراجح عنده في تفسير هذه الآية.

سابعها: زيادة للتأكيد، إن لفظ اليد قد يزاد للتأكيد، كقول القائل لمن جنى باللسان: هذا ما كسبت يداك، وكقوله تعالى: ﴿بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧][٥].

---

(١) ينظر التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٣.
(٢) ينظر التفسير الكبير، مج ٤، ج ٨، ص ٩٩ ومج ٦، ج١٢، ص ٤٣ ومج ١٥، ج ٢٩، ص٢٤٨.
(٣) ينظر التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٥٢.
(٤) ينظر التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٣؛ ومج٤، ج٨، ص٨؛ وص٩٩؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٠٦؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٧٣؛ وأساس التقديس، ص١٥٧.
(٥) ينظر التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٨ وص٩٩ ومج١٣، ج٢٦، ص١٠٦ وص٢٣٠-٢٣١؛ ومج١٤، ج٢٨، ص١١١؛ وأساس التقديس، ص ١٥٣-١٥٤.

ثامنها: يقول عند قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠]: (يحتمل وجوها، وذلك أن اليد في الموضعين إما أن تكون بمعنى واحد، وإما أن تكون بمعنيين، فإن قلنا: إنها بمعنى واحد، ففيه وجوه:

أحدهما: ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ بمعنى نعمة الله عليهم فوق إحسانهم إلى الله كما قال تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾ [الحجرات: ١].

ثانيها: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] أي نصرته إياهم أقوى وأعلى من نصرتهم إيانا؟، يقال: اليد لفلان، أي الغلبة والنصرة والقهر.

ثالثها: أن قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الخلق[(١)].

وأما إن قلنا إنها بمعنيين: فنقول: في حق الله بمعنى الحفظ، وفي حق المبايعين بمعنى الجارحة، واليد كناية عن الحفظ مأخوذ من حال المتبايعين إذا مد كل واحد منهما يده إلى صاحبه في البيع والشراء، وبينهما ثالث متوسط لا يريد أن يتفاسخا العقد من غير إتمام البيع، فيضع يده على يديهما، ويحفظ أيديهما إلى أن يتم العقد، ولا يترك أحدهما يد الآخر، فوضع اليد فوق الأيدي صار سببا للحفظ على البيعة، فقال: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ يحفظهم على البيعة كما يحفظ ذلك المتوسط أيدي المتبايعين)[(٢)].

ويختم الرازي تأويلاته هذه بقوله: (إذا عرفت هذا فنقول: اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة)[(٣)]، وهو

---

(١) ينظر أساس التقديس، ص ١٥٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٨٧.

(٣) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٢٦٤.

يرى على حد زعمه أن اليد تطلق على العبد حقيقة، وعلى الله مجازاً[١].

وقد أورد الرازي قولاً لأبي الحسن الأشعري حيث يقول: (وههنا قول آخر، وهو أن أبا الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ زعم في بعض أقواله أن «اليد» صفة قائمة بذات الله تعالى، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء، قال: والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء، لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات، فلابد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء، وأكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة)[٢]. وقد ذكر ابن القيم أن ابن الخطيب قد حكى إثبات أبي الحسن لهذه الصفة[٣].

ومما سبق بيانه يتضح أن الرازي مضطرب بين التفويض والتأويل في المعنى، حتى إن تأويلاته اختلفت من موضع لآخر.

كما أورد الرازي إشكالا وأجاب عليه، إلا أنه لم يحل هذا الإشكال في جوابه، وهو كالآتي:

الإشكال الأول: وذلك عند قوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

فهو يرى أن تفسير اليد هنا بالنعمة والقدرة هو الراجح.

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٣.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٣؛ وينظر إلى قول أبي الحسن الأشعري في كتاب الإبانة عن أصول الديانة، ص ١٠٦ - ١١٢، إلا أنه لم يقل: (من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء).

(٣) ينظر مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٣٢).

وفي ذلك يقول: (فإن قيل: إن فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل؛ لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة، وبإثبات الأيدي أخرى، وإن فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾ [إبراهيم: ٣٤].

والجواب:

١) إن اخترنا تفسير اليد في حق الله تعالى بالقدرة كان الجواب عن الإشكال المذكور أن القوم جعلوا قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: ٦٤] كناية عن البخل، فأجيبوا على وفق كلامهم، فقيل: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] أي ليس الأمر على ما وصفتموه به من البخل، بل هو جواد على سبيل الكمال. فإن من أعطى بيديه أعطى على أكمل الوجوه.

٢) وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الإشكال المذكور من وجهين:

الأول: أنه نسبة بحسب الجنس، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها، فقيل: نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن، أو نعمة النفع ونعمة الدفع، أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء.

الثاني: أن المراد بالنسبة المبالغة في وصف النعمة، ألا ترى أن قولهم (لبيك) معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك (سعديك) معناه مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين. فكذلك الآية: المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من أنها مقبوضة ممتنعة[(١)].

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٤٣-٤٤.

الإشكال الثاني: عند قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

فهو يرى أن تفسير اليد هنا بالعناية الشديدة هو الراجح.

وفي ذلك يقول: (ولقائل أن يقول:

(التأويل الأول): حمل اليد على القدرة ههنا غير جائز، ويدل عليه وجوه:

(الأول): أن ظاهر الآية يقتضي إثبات اليدين، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لزم إثبات قدرتين لله وهو باطل.

(الثاني): أن الآية تقتضي أن كون آدم مخلوقا باليدين يوجب فضيلته وكونه مسجودا للملائكة، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكان آدم مخلوقا بالقدرة، لكن جميع الأشياء مخلوقة بقدرة الله تعالى فكما أن آدم عليه السلام مخلوق بيد الله تعالى، فكذلك إبليس مخلوق بيد الله تعالى، وعلى تقدير أن تكون اليد عبارة عن القدرة، لم تكن هذه العلة علة لكون آدم مسجودا لإبليس أولى من أن يكون إبليس مسجودا لآدم، وحينئذ يختل نظم الآية ويبطل.

(الثالث): أنه جاء في الحديث أنه ﷺ قال: «**كِلْتَا يَدَيْهِ [يَمِين]**[(١)]»[(٢)]. ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق بالقدرة.

(وأما التأويل الثاني): وهو حمل اليد على النعمتين فهو أيضًا باطل لوجوه:

(الأول): أن نعم الله تعالى كثيرة كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] وظاهر الآية يدل على أن اليد لا تزيد على الاثنتين.

---

(١) في الأصل [يمنى]، والمثبت كما في أصل الحديث.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، (١٨٢٧).

(الثاني) : لو كانت اليد عبارة عن النعمة فنقول النعمة مخلوقة لله فحينئذ لا يكون آدم مخلوقا لله تعالى بل يكون مخلوقا لبعض المخلوقات، وذلك بأن يكون سببا لمزيد النقصان أولى من أن يكون سببا لمزيد الكمال.

(الثالث) : لو كانت اليد عبارة عن النعمة لكان قوله : ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] معناه تبارك الذي بنعمته الملك ولكان قوله : ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمرآن: ٢٦] معناه بنعمتك الخير، ولكان قوله : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] معناه نعمتان مبسوطتان، ومعلوم أن كل ذلك فاسد.

(وأما التأويل الثالث) : وهو قوله إن لفظ اليد قد يذكر زيادة لأجل التأكيد فنقول لفظ اليد قد يستعمل في حق من يكون هذا العضو حاصلا له، وفي حق من لا يكون هذا العضو حاصلا في حقه.

(أما الأول) : فكقولهم في حق من جنى بلسانه : هذا ما كسبت يداك والسبب في هذا أن محل القدرة هو اليد فأطلق اسم اليد على القدرة، وعلى هذا التقدير فيصير المراد من لفظ اليد القدرة، وقد تقدم إبطال هذا الوجه.

(وأما الثاني) : فكقوله : ﴿بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦] وقوله ﷺ : «**بَيْنَ يَدَيّ السَاعَةِ**»[(١)] إلا أنا نقول : هذا المجاز بهذا اللفظ مذكور والمجاز لا يقاس عليه ولا يكون مطردا، فلا جرم لا يجوز أن يقال إن هذا المعنى إنما حصل بيد العذاب وبيد الساعة، ونحن نسلم أن قوله : ﴿بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١] قد يجوز أن يراد به التأكيد والصلة، أما المذكور في هذه الآية ليس هذا اللفظ بل

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الفتن، باب ظهور الفتن، (٧٠٦٦). بلفظ : (بين يدي الساعة أيام الهَرْج، يزول فيها العلم، ويظهر فيها الجهل) قال أبو موسى : والهَرْج القتل بلسان الحبشة.

قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]وإن كان القياس في المجازات باطلا فقد سقط كلامكم بالكلية، فهذا منتهى البحث في هذا الباب.

والذي تلخص عندي في هذا الباب أن السلطان العظيم لا يقدر على عمل شيء بيده إلا إذا كانت غاية عنايته مصروفة إلى ذلك العمل، فإذا كانت العناية الشديدة من لوازم العمل باليد أمكن جعله مجازا عنه عند قيام الدلائل القاهرة. فهذا ما لخصناه في هذا الباب، والله اعلم)[١].

ثانيًا: موقف الرازي من اليمين والكف والأصابع.

سبق أن أوضحنا أن الرازي ينفي أن يكون لله تعالى يدان، ويتأولها تارة، ويفوض أخرى، وبما أنه نفي اليدين فهو من باب أولى أن ينفي اليمين والكف والأصابع، ويستدل على ذلك بالأدلة العقلية في نفي كونه تعالى جسما مركبا من الأعضاء، وهو يتأول تارة ويفوض أخرى، ويزعم أن التفويض هو مذهب السلف والتأويل مذهب الموحدين

وعندما نفى صفة اليمين أورد قول صاحب الكشاف، ورد عليه، إلا أنه في الحقيقة يتبنى قوله، وفي ذلك يقول: (قال صاحب الكشاف: (الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز)[٢].

فيقال له: هل تسلم أن الأصل في الكلام حمله على الحقيقة، وأنه إنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة على أن حمله على الحقيقة ممتنع، فحينئذ

---

(١) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٢) ينظر قول صاحب الكشاف في الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: للزمخشري، (٣/ ٣٥٥-٣٥٦).

يخرج القرآن بالكلية عن أن يكون حجة، فإن لكل أحد أن يقول المقصود من الآية الفلانية كذا وكذا فأنا أحمل الآية على ذلك المقصود، ولا ألتفت إلى الظواهر.

مثاله: من تمسك بالآيات الواردة في ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار.

قال: المقصود بيان سعادات المطيعين وشقاوة المذنبين، وأنا أحمل هذه الآيات على هذا المقصود ولا أثبت الأكل والشرب ولا سائر الأحوال الجسمانية، ومن تمسك بالآيات الواردة في إثبات وجوب الصلاة فقال المقصود منه إيجاب تنوير القلب بذكر الله، فأنا أكتفي بهذا القدر ولا أوجب هذه الأعمال المخصوصة، وإذا عرفت الكلام في هذين المثالين فقس عليه سائر المسائل الأصولية والفروعية، وذلك باطل قطعا، وأما إن سلم أن الأصل في علم القرآن أن يعتقد أن الأصل في الكلام حمله على حقيقتة، فإن قام دليل منفصل على أنه يتعذر حمله على حقيقته، فحينئذ يتعين صرفه إلى مجازه، فإن حصلت هناك مجازات لم يتعين صرفه إلى مجاز معين إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين.

فنقول: ههنا لفظة القبضة ولفظ اليمين حقيقة في الجارحة المخصوصة، ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا أقمت الدلالة على أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حملها على المجازات، ثم تبين بالدليل أن المعنى الفلاني يصح جعله مجازا عن تلك الحقيقة، ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره، وإذا ثبتت هذه المقدمات وترتيبها على هذا الوجه فهذا هو الطريق الصحيح الذي عليه تعويل أهل التحقيق، فأنت ما أتيت في هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب، بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق، فثبت أن الفرح الذي أظهره من أنه اهتدى إلى

الطريق الذي لم يعرفه غيره طريق فاسد، دال على قلة وقوفه على المعاني)[(١)].

واستدل بأدلة عقلية على نفي صفة اليمين عن الله تعالى، حث يقول: (لا شك أن لفظ اليمين مشعر بهذه الأعضاء والجوارح، إلا أن الدلائل العقلية قامت على امتناع ثبوت الأعضاء والجوارح لله تعالى)[(٢)].

فما هو موقف الرازي من هذه اليمين بعد أن نفاها بالدليل العقلي؟

نجد الجواب في قوله: (فوجب حمل هذه الأعضاء على المجاز)[(٣)].

ووليعلم أن للرازي موقفين هما التأويل والتفويض:

الموقف الأول: إيجاب التأويل لليمين وفي ذلك يقول: (لابد من التأويل)[(٤)].

فهو يؤول «صفة اليمين» بالقوة والقدرة، حيث يقول: (إن اليمين عبارة عن القوة والقدرة والدليل عليه أنه سمى جانب الأيمن باليمين لأنه أقوى الجانبين وسمى الحلف باليمين لأنه يقوي عزم الإنسان على الفعل أو الترك.

إذا عرفت هذا ظهر الوجه في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧])[(٥)].

أما عن قوله تعالى: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥﴾ [الحاقة: ٤٥] ففي الآية قولان:

القول الأول: المراد منه يمين المأخوذ أي أخذنا منه ذلك الإنسان، وهو كما

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤-١٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦.

(٤) أساس التقديس، ص١٦٣- ١٦٤.

(٥) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦.

يقال أخذت بيمين الصبي وذهبت به إلى المكتب.

القول الثاني: وإن كان المراد بيمين الآخذ فالمراد منه القوة والقدرة[١].

وهو يرجح القول الأول لأنه أورد القول الثاني بصيغة الاحتمال، وهذا بناءً على نفيه لـ «صفة اليمين»، ثم إنه أورد للقول الأول ثلاثة أوجه هي:

(الأول): معناه لأخذنا بيده، ثم لضربنا رقبته وهذا ذكره على سبيل التمثيل بما يفعله الملوك بمن يتكذب عليهم، فإنهم لا يمهلونه، بل يضربون رقبته في الحال، وإنما خص اليمين بالذكر، لأن القَتَّال إذا أراد أن يوقع الضرب في قفاه أخذه بيساره، وإذا أراد أن يوقعه في جيده وأن يلحقه بالسيف، وهو أشد على المعمول به ذلك العمل لنظره إلى السيف أخذ بيمينه، ومعناه لأخذنا بيمينه، كما أن قوله: ﴿ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٦] لقطعنا وتينه وهذا تفسير بين، وهو منقول عن الحسن البصري[٢]، وهذا الوجه هو الذي يرجحه الرازي، لأنه وسمه بأنه تفسير بين.

(الثاني): أن اليمين بمعنى القوة والقدرة، وهو قول الفراء والمبرد[٣] والزجاج.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦.

(٢) ينظر إلى قول الحسن البصري في تأويل مشكل القرآن: لابن قتيبة، ص١٥٤-١٥٥، شرحه ونشره أحمد صقر.

(٣) المبرد هو محمد الأزدي البصري، النحوي، أبو العباس، صاحب الكامل، إمام النحو، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ست وثمانين ومئتين. ينظر: سير أعلام النبلاء، (١٣/ ٥٧٦ - ٥٧٧ (٢٩٩)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٢٦٧ - ٢٧١ (٥٩٧)، وطبقات المفسرين: للأدنه وي، ص٤١-٤٢؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ١٩٠-١٩١).

وأنشدوا قول الشماخ[(١)]:

إِذَا مَـا رَايَـةٌ رُفِـعَـتْ لِمَجْـدٍ تَـلَـقَّـاهَـا عِـرَابَـةُ بِـالْـيَـمِـينِ[(٢)].

والمعنى لأخذ منه اليمين، أي سلبنا عنه القوة، والباء على هذا التقدير صلة زائدة، قال ابن قتيبة: (وإنما قام اليمين مقام القوة، لأن قوة كل شيء في ميامنه)[(٣)].

(الثالث): أن اليمين بمعنى الحق، قال مقاتل: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾﴾ [الحاقة: ٤٥] يعني انتقمنا منه بالحق، واليمين على هذا القول بمعنى الحق، كقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ﴾ [الصافات: ٢٨] أي من قبل الحق[(٤)].

الموقف الثاني: التفويض لـ «صفة اليمين» وفي ذلك يقول: (فإن قالوا المراد أنه لما دل الدليل على أنه ليس المراد من لفظ «القبضة» و«اليمين» هذه الأعضاء، وجب علينا أن نكتفي بهذا القدر ولا نشتغل بتعيين المراد، بل نفوض علمه إلى

---

(١) الشماخ بن ضرار بن حرملة المازني الذبياني الغطفاني، شاعر مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، وهو من طبقة لبيد والنابغة، شهد القادسية، توفي سنة اثنين وعشرين من الهجرة. ينظر: طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي، (١/ ١٣٢)(١٥٥)؛ والأعلام: للزركلي، (٣/ ١٧٥)؛ معجم الشعراء الجاهليين والمخضرمين: د/ عفيف عبدالرحمن، ص١٦٤.

(٢) ينظر لبيت الشماخ في ديوانه، ص٣٣٦، تحقيق وشرح صلاح الدين الهادي.

(٣) ينظر إلى قول ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن، ص١٥٤-١٥٥.

(٤) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص ١٦ - ١٧. وينظر إلى الأوجه التي ذكرها الرازي في التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص ١١٨ - ١١٩، وينظر إلى الوجه الثالث في الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها: لأبي عبدالله الحسين بن محمد الدامغاني، ص٨٣٤؛ والدر المنثور: للسيوطي، (٨/ ٢٧٦).

الله تعالى، فنقول: هذا هو طريق الموحدين الذين يقولون إنا نعلم ليس مراد الله من هذه الألفاظ هذه الأعضاء، فأما تعيين المراد، فإنا نفوض ذلك العلم إلى الله تعالى، وهذا هو طريقة السلف المعرضين عن التأويلات، فثبت أن هذه التأويلات التي أتى بها هذا الرجل ليس تحتها شيء من الفائدة أصلا، والله اعلم)[١].

فالرازي مابين مؤول ومفوض، فهو دائم الاضطراب.

أما «صفة الكف» فعدّها الرازي لفظاً من ألفاظ التقديس وفي ذلك يقول: (واعلم أن لفظ «اليمين» و«الكف» من التقديس)[٢]، وسبق أن أوضحت أن الكف ثبت بالسنة، وهذا ما أوضحه الرازي أيضًا[٣]، ثم إنه ضعف الحديث الذي ورد فيه الكف؛ حيث يقول: (فثبت بطريق الضعف هذا الحديث، وبتقدير الصحة فهو كناية عن زيادة إلهتمام بذلك الفعل وقوة العناية به)[٤].

أما عن الأصابع فهي ثابتة بالسنة كما سبق بيانه، والرازي ذكر هذا أيضًا.

فما هو موقف الرازي من الأصابع؟

ينفي الرازي الأصابع عن الله تعالى بناءً على شبهة التجسيم، واستدل على نفيه بأدلة عقلية، وهي كالاتي:

١) أنه يلزم أن يكون الله تعالى بحسب كل قلب إصبعان أو يلزم أن يكون لله إصبعان يعدان وهما حاصلان في بطن كل إنسان حتى يكون الجسم الواحد

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦-١٧.
(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص١٨٧.
(٣) ينظر أساس التقديس، ص١٦٤
(٤) أساس التقديس، ص١٦٥.

حاصلا في أمكنة كثيرة وذلك كله سخيف وباطل.

٢) أنه يلزم أن يكون إصبعاه في أجوافنا مع أنه تعالى على العرش عند المجسمة وذلك أيضًا محال.

٣) أنه يقتضي أن لا يصح من التصرف إلا بالأصابع وهو عجز وحاجة وذلك على الله تعالى محال(١).

وهو يؤول الأصابع بالقدرة والعناية والداعية(٢)، كما ذكر قولا لصاحب الكشاف، حيث يقول عنه: (وكذلك ما روي أن يهوديا(٣)، جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: «**يَا أَبَا القَاسِمْ إِنَّ الله يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ يَوْمَ القِيَامَةِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالجِبَالَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ وَسَائِرَ الخلْقِ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَهُزُهُنَّ فَيَقُولُ أَنَا المَلِكُ! فَضَحِكَ رَسُولُ الله ﷺ تَعَجُباً مِمَا قَالَ**»(٤)، قال صاحب الكشاف وإنما ضحك أفصح العرب

---

(١) ينظر أساس التقديس، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(٢) ينظر أساس التقديس، ص ١٦٧ - ١٦٨؛ والتفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص١٧٩.

(٣) وقع عند الزمخشري: (أن جبريل) وهو تصحيف، والذي في الصحيح: «**جاء حبر من اليهود**»، وفي رواية: «**أن يهوديا**»، وفي رواية: «**أن رجلا من أهل الكتاب**».
ينظر الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف: لابن حجر العسقلاني، (٤/ ١٤٤)، بذيل الكشاف. والحِبْر واحد أحبار اليهود وهو العالم. ينظر شرح صحيح مسلم: للنووي، (٩/ ١٧/ ١٢٩)؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (١/ ٢٢٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، تفسير سورة الزمر، باب ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] (٤٨١١) بلفظ: «**أن رجلا من أهل الكتاب**»، وفي رواية: «**أنه جاء حبر من الأحبار**»؛ وفي كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] (٧٤١٤)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، (٢٧٨٦)، بلفظ: «**جاء حبر**».

لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور وإمساك ولا إصبع ولا هزّ ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول كل شيء وآخره على الزبدة والخلاصة، التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأوهام ولا تكتنهها الأذهان هينة عليه، قال: ولا نرى بابا في علم البيان أدق ولا ألطف من هذا الباب)(١).

موقف الرازي من هذا الحديث ما يلي: (وأما الخبر الذي رواه عبد الله عن اليهود فالكلام فيه من وجهين:

(الأول): أن هذا الكلام لا يكون حجة ولعل النبي ﷺ ضحك عند هذا الكلام استخفافا به فإن الإنسان العاقل إذا سمع كلاما فقد يضحك عليه استخفافا به، بقي أن يقال: إن عبد الله نقل أنه ﷺ ضحك في كلامه تصديقا له إلا أن نقول: هذا تمسك بمجرد ظن فلا يكون حجة أصلا.

ثم إنه معارض بما روي في الخبر أنه ﷺ قرأ عند ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٦٧].

(الوجه الثاني): أنه إن صح هذا الخبر فهو محمول على كونه تعالى قادرا على التصرف في هذه الأجسام العظيمة لقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها مانع وذلك لأنا بينا أن الشيء الذي يأخذه الإنسان بإصبعه يكون قادرا على التصرف فيه على أكمل الوجوه فكان ذلك الإصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في هذه الأجسام العظيمة)(٢).

---

(١) ينظر قول صاحب الكشاف في: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري، (٣/ ٣٥٥ - ٣٥٦)؛ والتفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤-١٥.

(٢) أساس التقديس، ص ١٦٨-١٦٩.

ثالثًا: القبض والبسط والطي:

ينفي الرازي القبضة على أساس شبهة التشبيه والتجسيم، وقد أورد قول صاحب الكشاف، ورد عليه، إلا أنه في الحقيقة يتبنى قوله، وفي ذلك يقول: (قال صاحب الكشاف: (الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله من غير ذهاب بالقبضة إلى جهة حقيقة أو مجاز)[١].

فيقال له: هل تسلم أن الأصل في الكلام حمله على الحقيقة، وأنه إنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة على أن حمله على الحقيقة ممتنع، فحينئذ يخرج القرآن بالكلية عن أن يكون حجة، فإن لكل أحد أن يقول المقصود من الآية الفلانية كذا وكذا فأنا أحمل الآية على ذلك المقصود، ولا ألتفت إلى الظواهر.

مثاله: من تمسك بالآيات الواردة في ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار. قال: المقصود بيان سعادات المطيعين وشقاوة المذنبين، وأنا أحمل هذه الآيات على هذا المقصود ولا أثبت الأكل والشرب ولا سائر الأحوال الجسمانية، ومن تمسك بالآيات الواردة في إثبات وجوب الصلاة فقال المقصود منه إيجاب تنوير القلب بذكر الله، فأنا أكتفي بهذا القدر ولا أوجب هذه الأعمال المخصوصة، وإذا عرفت الكلام في هذين المثالين فقس عليه سائر المسائل الأصولية والفروعية، وذلك باطل قطعا، وأما إن سلم أن الأصل في علم القرآن أن يعتقد أن الأصل في الكلام حمله على حقيقتة، فإن قام دليل منفصل على أنه يتعذر حمله على حقيقته، فحينئذ يتعين صرفه إلى مجازه، فإن حصلت هناك

---

(١) ينظر قول صاحب الكشاف في الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: للزمخشري، (٣/ ٣٥٥-٣٥٦).

مجازات لم يتعين صرفه إلى مجاز معين إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين.

فنقول: ههنا لفظة القبضة حقيقة في الجارحة المخصوصة، ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا أقمت الدلالة على أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حملها على المجازات، ثم تبين بالدليل أن المعنى الفلاني يصح جعله مجازا عن تلك الحقيقة، ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره، وإذا ثبتت هذه المقدمات وترتيبها على هذا الوجه فهذا هو الطريق الصحيح الذي عليه تعويل أهل التحقيق، فأنت ما أتيت في هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب، بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق، فثبت أن الفرح الذي أظهره من أنه اهتدى إلى الطريق الذي لم يعرفه غيره طريق فاسد، دال على قلة وقوفه على المعاني)[١].

واستدل بأدلة عقلية على نفي «القبضة» عن الله تعالى، هي كالآتي:

١) لا شك أن لفظ القبضة مشعر بهذه الأعضاء والجوارح، إلا أن الدلائل العقلية قامت على امتناع ثبوت الأعضاء والجوارح لله تعالى[٢].

٢) ظاهر الآية يقتضي أن تكون الأرض قبضته وذلك محال؛ لأن الأرض محتوية على النجاسات فكيف يقول القائل: إنها قبضة إله العالم.

٣) التراب مخلوق من الأرض، وقبضة الخالق لاتكون المخلوقة.

٤) الأرض تقبل الاجتماع والافتراق والعمار والتفريق؛ وقبضة الخالق لاتكون كذلك[٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤-١٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤-١٥.

(٣) ينظر إلى أدلة الرازي العقلية لنفي القبضة في أساس التقديس، ص١٦٠.

فما هو موقفه من القبضة بعد أن نفاها بالأدلة العقلية؟

نجد الجواب في قوله: (فوجب حمل هذه الأعضاء على المجاز)(١).

وليعلم أن للرازي موقفان هما:

الموقف الأول: إيجاب التأويل «للقبضة» وفي ذلك يقول: (لابد من التأويل)(٢).

فهو يؤول القبضة بالقدرة والملك والنصرة.

وفي هذا يقول: (فنقول إنه يقال فلان في قبضة فلان إذا كان تحت تدبيره وتسخيره. قال تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾ [المؤمنون: ٦] والمراد منه كونه مملوكا له، ويقال هذه الدار في يد فلان، وفلان صاحب اليد، والمراد من الكل القدرة، والفقهاء يقولون في الشروط وقبض فلان كذا وصار في قبضته، ولا يريدون إلا خلوص ملكه، وإذا ثبت تعذر حمل هذه الألفاظ على حقائقها وجب حملها على مجازاتها صونا لهذه النصوص عن التعطيل، فهذا هو الكلام الحقيقي في هذا الباب، ولنا كتاب مفرد في إثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان سميناه بتأسيس التقديس، من أراد الإطناب في هذا فليرجع إليه)(٣)، ويقول: (وهو أن يقال: إن الأرض في قبضته إلا أن هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الأنامل على الشيء فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته ونصرته وملكه. يقال هذه البلدة في قبضة السلطان والمراد ما ذكرناه)(٤).

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٤-١٥.

(٢) أساس التقديس، ص١٦٠.

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦.

(٤) أساس التقديس، ص١٦٠.

ويوضح الرازي المعنى اللُغوي للقبضة، وكل ما يتعلق بها من نواحي إعرابية وقراءة فيقول: (وأما القَبَضَةُ فهي المرة الواحدة من القَبْضِ، قال تعالى: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾ [طه: ٩٦] والقُبْضَةُ بالضم المقدار المقبوض بالكف، ويقال أيضًا أعطني قَبَضَةً من كذا، يريد معنى القبضة تسمية بالمصدر والمعنى والأرضون جميعا قبضته أي ذوات قبضته يقبضهن قبضة واحدة من قبضاته، أما إذا أريد معنى القبضة، فظاهر لأن المعنى أن الأرضين بجملتها مقدار ما يقبضه بكف واحدة، فإن قيل ما وجه قراءة من قرأ قبضةَ بالنصب؟ قلنا: جعل القبضة ظرفا.

ثم قال صاحب الكشاف: (وقيل قبضته ملكه ويمينه قدرته، وقيل مطويات بيمينه أي مفنيات بقسمه لأنه أقسم أن يقبضها)[١]، ولما ذكر هذه الوجوه عاد إلى القول الأول بأنها وجوه ركيكة، وأن حمل هذا الكلام على محض التمثيل أولى، وبالغ في تقرير هذا الكلام فأطنب، وأقول: إن حال هذا الرجل في إقدامه على تحسين طريقته، وتقبيح طريقة القدماء عجيب جدا، فإنه إن كان مذهبه أنه يجوز ترك ظاهر اللفظ، والمصير إلى المجاز من غير دليل فهذا طعن في القرآن وإخراج له عن أن يكون حجة في شيء، وإن كان مذهبه أن الأصل في الكلام الحقيقة، وأنه لا يجوز العدول عنه إلا لدليل مستقل، فهذا هو الطريقة التي أطبق عليها جمهور المتقدمين، فأين الكلام الذي يزعم أنه علمه؟ وأين العلم الذي لم يعرفه غيره؟ مع أنه وقع في التأويلات العسرة والكلمات الركيكة)[٢].

---

(١) الكشاف، (٣/ ٣٥٦ - ٣٥٧).

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦-١٧.

الموقف الثاني: التفويض للقبضة وفي ذلك يقول: (فإن قالوا المراد أنه لما دل الدليل على أنه ليس المراد من لفظ القبضة هذه الأعضاء، وجب علينا أن نكتفي بهذا القدر ولا نشتغل بتعيين المراد، بل نفوض علمه إلى الله تعالى، فنقول: هذا هو طريق الموحدين الذين يقولون إنا نعلم ليس مراد الله من هذه الألفاظ هذه الأعضاء، فأما تعيين المراد، فإنا نفوض ذلك العلم إلى الله تعالى، وهذا هو طريقة السلف المعرضين عن التأويلات، فثبت أن هذه التأويلات التي أتى بها هذا الرجل ليس تحتها شيء من الفائدة أصلا، والله أعلم)[(١)].

إلاّ أن الرازي ثبت على تأويل «القبضة» بالقدرة، وفي هذا يقول: (حاصل القول في «القبضة» هو القدرة الكاملة الوافية بحفظ هذه الأجسام العظيمة)[(٢)].

أما من حيث الطي والبسط والقدر فقد أثبتها على أنها مجرد معاني فحسب.

فمن حيث الطي يقول عند قوله تعالى: ﴿مَطْوِيَّـٰتُۢ﴾ (من الطي الذي هو ضد النشر كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وعادة طاوي السجل أن يطوي بيمينه)[(٣)].

ومن حيث البسط والقدر يقول عند قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦]: (قال الواحدي: (معنى القَدْر في اللغة قطع الشيء على مساواة غيره من غير زيادة ولا نقصان)[(٤)].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦-١٧.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٧.

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦.

(٤) بحثت عن قول الواحدي في الوسيط فلم أجده.

وقال المفسرون: معنى ﴿يَقْدِرُ﴾ ههنا يضيق، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ﴾ [الطلاق: ٧] أي ضيق، ومعناه: أنه يعطيه بقدر كفايته لا يفضل عنه شيء)[١].

(١) التفسير الكبير، مج ١٠، ج ١٩، ص ٤٧ وج ٢٠، ص ١٩٥؛ ومج ١٣، ج ٢٥، ص ٩٠ وج٢٦، ص٢٨٩.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

أولًا: صفة اليد.

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في أمور مجملها ما يلي:

أولًا: نفيه لـ «صفة اليد» عن الله تعالى بناءً على شبهة التشبيه والتجسيم والتركيب.

ثانيًا: ذكر أن الأمة اختلفت في تفسير «صفة يد» لله تعالى، وهذا غير صحيح.

ثالثًا: زعم أن المجسمة هم الذين يثبتون «صفة اليد» لله تعالى على وجه الحقيقة، وهذا باطل.

رابعًا: زعم أن مذهب الموحدين التفويض في معنى الصفة، وهذا أيضًا باطل.

خامسًا: اختلفت تأويلاته لصفة اليد على حسب ما يقتضيه السياق في نظره، فأثبت المعنى ونفى دلالة الآيات على إثبات «صفة اليد» على وجه الحقيقة، محتجا على صحة تأويلاته باللغة، وهذا هو مذهب المتكلمين الذي يحكيه ويرتضيه، وبناءً على اختلاف تأويلاته أورد إشكالين:

الأول: عند قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

والثاني: عند قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وأجاب عليهما إلا أنه في الحقيقة لم يحل الإشكالين بجوابه.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إثبات أهل السنة والجماعة لـ «صفة اليدين».

سبق وأن ذكرت أدلة ثبوت صفة اليدين لله تعالى، بما يغني عن إعادته هنا، إلا أنني أضيف هنا أن أهل السنة والجماعة يثبتون صفة اليد لله تعالى على وجه الحقيقة، فلقد ورد لفظ اليد في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مئة موضع ورودا متنوعا متصرفا فيه مقرونا بما يدل على أنها يد حقيقية(١)، فهذا الإمام البخاري يعقد في صحيحه بابا بعنوان: باب قول الله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] في كتاب التوحيد، وأورد جملة من الأحاديث الصحيحة كلها تثبت صفة اليدين لله تعالى(٢).

وفقه الإمام البخاري في تراجمه(٣)، والإمام ابن قتيبة أثبت أن لله تعالى يدين حقيقيتين تليق بالله تعالى لا تشبه أيدي المخلوقين(٤)، كما أورد كل من

---

(١) ينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١١٨، ١٣٤، ١٣٦، ١٦٤، ١٧٦)؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٣٤).

(٢) ينظر صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ص١٤١١-١٤١٣؛ والعلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، للذهبي، (١٨٧/ (٥٠٠)؛ وعقيدة الإمام ابن قتيبة، د: علي العلياني، ص١٦٦؛ وعلاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين، د: رضا نعسان، ص٧٣-٧٤.

(٣) ينظر: مقدمة فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، للإمام محمد بن حجر العسقلاني، ص١١؛ والإمام البخاري فقيه المحدثين ومحدث الفقهاء سيرته، صحيحه، فقهه، د: نزار الحمداني، ص ١٥١.

(٤) ينظر عقيدة الإمام ابن قتيبة، ص١٦٥.

الإمام النسائي في الصفات[١]، والإمام ابن خزيمة في التوحيد[٢] والآجري[٣] في الشريعة[٤]، وأبو القاسم الأصبهاني في كتاب الحجة[٥]، والإمام الدارقطني[٦] في كتاب الصفات[٧]، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة[٨]، وأبو يعلى في مختصر المعتمد[٩]، وابن تيمية في مجموع الفتاوى[١٠] جميعهم ساق الأدلة من الكتاب والسنة على إثبات صفة اليدين لله تعالى على وجه الحقيقة.

وقد حكى الإجماع غير واحد من السلف على إثبات صفة اليد لله تعالى[١١]،

---

(١) ينظر كتاب: للإمام الحافظ أحمد بن شعيب النسائي، ص٣٤٣.

(٢) ينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٩٣).

(٣) الآجري هو أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي، الإمام المحدث شيخ الحرم، صاحب التواليف، منها كتاب الشريعة، والرؤية، والغرباء، والأربعين، كان صدوقًا دينًا صاحب سنة واتباع، مات بمكة سنة ستين وثلاث مئة. ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ١٤٩، (١٣٣)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٦/ ١٣٣ - ١٣٦، (٩٢)؛ تذكرة الحفاظ: للذهبي، (٣/ ٩٣٦).

(٤) ينظر الشريعة، تحقيق د: عبد الله الدميجي، (٣/ ١١٦٩-١١٨٥).

(٥) ينظر الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، (١/ ٢٠١-٢١١).

(٦) الدارقطني هو أبو الحسن علي بن عمر المقرئ المحدث، الحافظ، العالم، من أهل محلة دار القطن ببغداد، ولد سنة ست وثلاث مئة، صنف السنن، وعلل الحديث، وهو أول من صنف في القراءات. ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ٤٦٢-٤٦٦)؛ وسير أعلام النبلاء، (١٦/ ٤٤٩-٤١٦(٣٣٢)؛ وشذرات الذهب، (٣/ ١١٦-١١٧).

(٧) ينظر كتاب الصفات، علي بن عمر الدارقطني، ص١٨-٢٠، تحقيق د: عبد الله الغنيمان.

(٨) ينظر شرح أصول الاعتقاد، (٢/ ٣/ ٤٥٧).

(٩) ينظر مختصر المعتمد في أصول الدين، (١/ ٢٨٠).

(١٠) ينظر مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٦٣).

(١١) ينظر إلى المسائل العقدية التي حكى فيها شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد جمعا ودراسة، خالد الجعيد، (٢/ ٣٧٠).

منهم ابن سريج[(١)] لما سئل عن صفات الله تعالى، فأجاب: (... وقد صح وتقرر واتضح عن جميع أهل الديانة والسنة إلى زماننا أن جميع الآي والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ يجب الإيمان بكل واحد منها كما ورد)[(٢)]؛ وعدّ جملة من الصفات منها صفة اليدين لله جل وعلا، وصرح أبو الحسن الأشعري بوقوع الإجماع على ذلك في رسالته إلى أهل الثغر[(٣)]، والآجري في الشريعة[(٤)]، والإمام أبو نصر السجزي[(٥)] في رسالته إلى أهل زبيد[(٦)] في الرد على من أنكر الحرف والصوت[(٧)]، . . . .

---

(١) ابن سريج هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، فقيه العراقيين، القاضي الشافعي، يقال له الباز الأشهب، ولد سنة بضع وأربعين ومئتين. ينظر: طبقات الفقهاء: للشيرازي، ص١٠٨-١٠٩؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ٢١-٣٩ (٨٥)؛ وسير أعلام النبلاء، (١٤/ ٢٠١-٢٠٤ (١١٤).

(٢) العلو، للذهبي، (٢٠٨/ ٥٢٩)؛ واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، (٢/ ١٧١).

(٣) ينظر إلى رسالة إلى أهل الثغر، ص١٢٧، تحقيق عبدالله الجنيدي.

(٤) الشريعة، (٣/ ١١٧٨).

(٥) أبو النصر السجزي هو عبيد الله بن سعيد الوائلي، شيخ الحرم، الإمام، الحافظ، المتقن، البصير بالحديث، مصنف الإبانة الكبرى. ينظر: سير أعلام النبلاء، (١٧/ ٦٥٤ - ٦٥٧/ (٤٤٥)؛ وشذرات الذهب، (٣/ ٢٧١-٢٧٢).

(٦) زبيد هي مدينة تقع في تهامة على وادي زبيد قرب البحر الأحمر، أُحْدِثت في أيام المأمون، ينسب إليها جمع كثير من العلماء، منهم العلامة اللُغَوي المعروف الزبيدي صاحب تاج العروس. ينظر معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواقع: لعبدالله البكري الأندلسي ص٦٩٤، حققه وضبطه: مصطفى السقا؛ ومعجم البلدان: لياقوت الحموي، (٣/ ١٣١-١٣٢)؛ وموسوعة المدن العربية: آمنة أبو حجر، ص٥٧٤-٥٧٥.

(٧) ينظر رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، تحقيق محمد باكريم، ص٢٦٣.

وابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) في بعض من مؤلفاته[١].

الوجه الثاني: الرد على تأويلاته لصفة اليدين.

سبق وأن أشرت إلى أن تأويلات الرازي اختلفت لصفة اليدين على حسب ما يقتضيه السياق في نظره، فأثبت المعنى ونفى دلالة الآيات على إثبات صفة اليدين على وجه الحقيقة.

وسيكون الرد عليه بذكر أقوال السلف الصالح في تفسير الآيات التي ذكرها متأولا لصفة اليدين.

فمما لاشك فيه أن اليد تطلق، ويفهم منها معاني مختلفة باختلاف سياق الكلام، وتركيب الألفاظ وهذا النوع من المعاني المفهومة من إطلاق اليد على حسب السياق، كما هو مفهوم من اللغة، فهو كذلك يفهم من سياق الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية. وهذا ظاهر لمن يقرأ كلام المفسرين وشراح الحديث.

فاليد قد تطلق ويفهم منها القدرة والنعمة، ولكن لا يعرف استعمالها في هذا المعنى للحي إلا في حق من له يد حقيقية، فاليد المضافة إلى الحي إما أن تكون يدا حقيقية أو مستلزمة للحقيقة[٢].

وهذا مما يتنوع فيه المضاف بتنوع المضاف إليه، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها، وتنوعت بتنوع المضاف إليه.

كما أن اليد قد تأتي مضافة؛ والإضافة تبين أن المضاف من جنس المضاف

---

(١) ينظر بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٣٥، ٢٤٤)؛ ومجموع الفتاوى، (٤/ ١٧٤).

(٢) موقف المتكلمين، (٢/ ٥٧٧-٥٧٨).

إليه، فمن ذلك إضافة اليدين إلى الرحمة في قوله تعالى: ﴿بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧] وكقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦] وقوله ﷺ: «بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ»، فإن بين يدي الشيء أمامه وقدامه.

فيجوز أن يُقَال: بين يدي كذا وكذا، لما هو من ذوي الأيدي، وممن ليس من ذوي الأيدي.

ولا يجوز أن يقال: بيده، إلا لمن هو من ذوي الأيدي[(١)].

وبهذا فسر ابن جرير الطبري قوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧] (أي قدام رحمته وأمامها، والعرب كذلك تقول: لكل شيء حدث قدام شيء وأمامه: (جاء بين يديه) لأن ذلك من كلامهم جرى في أخبارهم من بني آدم، وكثر استعماله فيهم، حتى قالوا: ذلك في غير ابن آدم وما لا يد له)[(٢)].

أما عن قوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١] فالمراد لا تعجلوا بقضاء أمر في حروبكم أو دينكم، قبل أن يقضي الله لكم فيه؛ ورسوله، فتقضوا بخلاف أمر الله وأمر رسوله. محكي عن العرب: فلان يقدم بين يدي إمامه، بمعنى يعجل بالأمر والنهي دونه.

وبهذا فسرها ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والحسن البصري، والضحاك[(٣)]

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٨)؛ وينظر رد الدارمي على المريسي، ص ٣٨٦ - ٣٨٧؛ وموقف المتكلمين، (٢/ ٥٧٩-٥٨١).

(٢) جامع البيان، (٥/ ٥١٧).

(٣) ابن أبي عاصم هو أحمد بن عمرو بن الضحاك، ولد سنة ست ومئتين، الحافظ، الإمام، العالم، الفقيه، صاحب التصانيف منها المسند الكبير، الآحاد والمثاني.
ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي (١٦/ ٤٣٠ - ٤٣٩ (٢١٥)؛ وطبقات المحدثين بأصبهان ص ١٠٨؛ ذكر أخبار أصبهان، ص ١٠٨.

وابن زيد، وسفيان الثوري[١].

وتفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] يمجد الله نفسه الكريمة ويخبر أنه بيده الملك، ملك الدنيا والآخرة، وسلطانه نافذ فيهما، فهو المتصرف في جميع المخلوقات بما شاء لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل لقهره وحكمته وعدله[٢].

وتفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الذاريات: ٤٧] فالأييد هنا بمعنى القوة[٣]؛ دل على صحة هذا القول اللغة والنقل.

أما من حيث اللغة: فالأييد هي مصدر آد يئيد؛ بمعنى: قوي، وليس هي جمع يد، وهذا معروف في لغة العرب، وليس المراد بالأييد صفة الله، ولهذا ما أضافها الله إلى نفسه، فمن لا يفرق بين اليد والأييد فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمناظرة[٤].

أما من حيث النقل: فقد اعلمنا الله ﷻ أنه خلق السماء بأييد، واليد واليدان غير الأييد، إذ لو كان الله خلق آدم بأييد كخلق السماء، دون أن يكون خص خلق آدم بيديه لما قال لإبليس: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥][٥].

وقد فسر ابن عباس ومجاهد وقتادة ومنصور وابن زيد وسفيان الثوري

---

(١) ينظر جامع البيان، (٢١/ ٣٣٥-٣٣٧)؛ وتفسير ابن كثير، (٧/ ٣٦٤-٣٦٥).

(٢) ينظر جامع البيان، (٢٣/ ١١٨)؛ وتفسير ابن كثير، (٨/ ١٧٦).

(٣) ينظر: جامع البيان، (٢١/ ٥٤٥-٥٤٦)؛ وتفسير ابن كثير، (٧/ ٢٢٤)؛ وتيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان: لابن سعدي، ص ٧٥٤.

(٤) ينظر التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٩٩)؛ وجامع البيان، (١/ ٤٤٨)؛ وشرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين، (١/ ٣٠٣).

(٥) التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٩٩).

وغير واحد الأييد بالقوة[١].

أما عن تفسير قوله تعالى: ﴿ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧]:

يقول ابن جرير: (فهي بمعنى ذا القوة والبطش الشديد في ذات الله، والصبر على طاعته)[٢]، وبهذا فسرها ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والسدي، وابن زيد.

ويقول ابن كثير: (والأيدي القوة في العلم والعمل)[٣].

ويقول ابن سعدي: (القوة العظيمة على عبادة الله تعالى في بدنه وقلبه)[٤].

وتفسير قوله تعالى: ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥]:

يعني بالأيدي القوة، يقول أهل القوة على عبادة الله وطاعته[٥].

وقد فسرها بهذا ابن عباس، ومنصور، ومجاهد، وقتادة، والسدي.

فإن قال قائل: وما الأيدي من القوة، والأيدي إنما هي جمع يد، واليد جارحة؟.

قيل: إن ذلك مَثَلٌ. وذلك أن باليد البطش، وبالبطش تعرف قوة القوي، فلذلك قيل للقوي: ذو يد.

وقد يمكن أن يكون عني بقوله: ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥] أولي الأيدي

---

(١) ينظر جامع البيان، (٢٠/ ١٤٥)؛ وتفسير ابن كثير، (٧/ ٨١-٨٢).

(٢) جامع البيان، (٢٠/ ٤٠-٤٢).

(٣) تفسير ابن كثير، (٧/ ٥٧).

(٤) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص٦٦١.

(٥) ينظر وجامع البيان، (٢٠/ ١١٤-١١٦)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٦٦١.

عند الله بالأعمال الصالحة. فجعل أعمالهم الصالحة التي عملوها في الدنيا أيديا لهم عند الله تمثيلا لها باليد تكون عند الرجل الآخر)[١].

وتفسير قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧] قويناه فأعنّاه[٢].

يقال منه: (أيَّدك الله) أي قواك، وهو رجل ذو أييد وذو آد، يراد ذو قوة[٣].

وتفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ﴾ [الأنفال: ٦٢] يقول: الله الذي قواك بنصره إياك على أعدائه[٤].

وتفسير قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]يقول ابن جرير: (وجهان من التأويل:

أحدهما: يد الله فوق أيديهم عند البيعة. لأنهم كانوا يبايعون الله ببيعتهم نبيه ﷺ.

الآخر: قوة الله فوق قوتهم في نصرة رسوله ﷺ، لأنهم إنما بايعوا رسول الله ﷺ على نصرته على العدو)[٥].

ويقول ابن كثير: (أي حاضر معهم يسمع أقوالهم ويرى مكانهم ويعلم ضمائرهم وظواهرهم فهو تعالى هو المبايع بواسطة رسول الله ﷺ كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١][٦]

---

(١) ينظر جامع البيان، (٢٠/ ١١٦).
(٢) ينظر جامع البيان، (٢/ ٢٢١)؛ وتيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص٤٠.
(٣) ينظر جامع البيان، (٢/ ٢٢١).
(٤) جامع البيان، (١١/ ٢٥٥).
(٥) جامع البيان، (٢١/ ٢٥٤-٢٥٥).
(٦) تفسير ابن كثير، (٧/ ٣٢٩-٣٣٠).

ويقول ابن سعدي: (كأنهم بايعوا الله، وصافحوه بتلك المبايعة، وكل هذا لزيادة التأكيد والتقوية، وحملهم على الوفاء بها)(١).

الوجه الثالث: الرد على جواب الإشكال الذي ذكره:

ذكر الرازي إشكالين وأجاب عليهما إلا أنه في الحقيقة لم يحل هذين الإشكالين بجوابه.

حيث رجح في جواب إشكاله الأول: تفسير اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] بالقدرة والنعمة، ومن ثم أفسد أن تكون اليد في هذه الآية بمعنى النعمة، وهذا أدل دليل على مدى اضطرابه.

فجوابه هذا باطل بأوجه عدة منها:

الوجه الأول: اللغة:

١) لفظ «اليدين» بالتثنية لم يعرف استعماله قط إلاّ في اليد الحقيقية، كما أن يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها البتة إلا في حق من له يد حقيقية(٢).

٢) ليس من المعهود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية، بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة، لأن القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد؛ لأن استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد لا أصل له؛ ولأن هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا يتجَوَز بها، كما أن نِعَمَ الله لا تعد ولا تحصى، وبذلك جاء التنزيل، يقول تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ

---

(١) تيسير الكريم الرحمن، ص٧٣٦.

(٢) ينظر الرد على الجهمية: للدارمي، ص: ٣٨٦ - ٣٨٧، ضمن عقائد السلف؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٣٦٥)؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٤، ٣٢٦).

نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾ [إبراهيم: ٣٤]. ولو كانت نعمتين، كانتا محصاتين. فلا يجوز أن يعبر بالنعم التي لا تحصى بصيغة التثنية[(١)]، كما أنه لو كان معنى اليد النعمة لقرئت: بل يداه مبسوطة، أو منبسطة لأن نعم الله أكثر من أن تحصى، ومحال أن تكون نعمه نعمتين لا أكثر[(٢)].

٣) إن المستعمل في يد القدرة والنعمة أن تكون مجردة عن الإضافة وعن التثنية وعن نسبة الفعل إليها، فيقال: لفلان عندي يد، ولولا يد له عندي، ولا يقولوا: يده أو يداه عندي، وله عندي يده ويداه.

٤) إن اليد حيث أريد بها النعمة والقدرة فلا بد أن يقترن باللفظ ما يدل على ذلك ليحصل المراد، فأما أن تطلق ويراد بها ذلك فهذا لا يجوز[(٣)].

الوجه الثاني: النقل:

١) إن الله تعالى لم يسمِ في كتابه يداً نعمة؛ ولم يسمِ نعمةً يدا، بل سمى الله سبحانه اليد يدا، والنعمة نعمة في جميع آي القرآن[(٤)].

٢) إن الله أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب، ولم ينكر عليهم إثبات اليد له تعالى؛ فقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤] فلعنهم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده، وقَدْرُ إثباتها له زيادة على ما قالوه بأنهما يدان مبسوطتان[(٥)].

---

(١) ينظر جامع البيان: لابن جرير، (٨/ ٥٥٦-٥٥٧)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٣٦٥)؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٤، ٣٣١).

(٢) التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٩٨).

(٣) ينظر مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٦).

(٤) ينظر مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٣١).

(٥) ينظر التوحيد: لابن خزيمة(١/ ١٩٨)؛ مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٦).

وهذا قول النبي ﷺ يصدق كتاب الله، فقد كان أكثر قسم النبي ﷺ إذا أقسم أن يقول: «لاَ، وَالْذِي نَفْسِي بِيَدِهِ»(١) وهذا لا يليق [بالنعمة](٢) ولا القدرة(٣).

وبهذا يبطل تأويل الرازي لـ «صفة اليدين» بالقدرة وبالنعمة، وتبطل الأوجه التي استدل بها على صحة تأويله.

الوجه الثالث: الإجماع:

أن الأمة أجمعت من بين ناف لصفات ذاته، وبين مثبت لها أن الله تعالى ليس له قدرتان بل له قدرة واحدة في قول المثبتة، ولا قدرة له في قول النافية لصفاته؛ لأنهم يعتقدون كونه قادرا لنفسه لا بالقدرة(٤).

ورجح في جواب إشكاله الثاني تفسير «اليد» في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] بالعناية الشديدة.

فجوابه هذا باطل بأوجه عدة منها:

الوجه الأول: باللغة:

١) أن العناية لم تثبت في حق الله تعالى كصفة، وعلى فرض أنها من باب الإخبار عن الله تعالى فالعناية شيء واحد فلا يجوز أن يعبر عن الاثنين بالواحد.

٢) أن الفعل إذا عدي بالباء كقول القائل: ضربني فلان بيده، وأعطاني الشيء

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأيمان والنذور، باب كيف كانت يمين النبي ﷺ، (٦٦٣٢).

(٢) في الأصل [به النعمة]، ولعل الصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٣) ينظر الصواعق المرسلة، (٢/ ٢٣٢).

(٤) شرح صحيح البخاري: لابن بطال، (١٠/ ٤٣٦)، ضبط نصه وعلق عليه ياسر إبراهيم.

بيده، وكتب لي بيده، فإنه يستحيل أن يراد باليد هنا النعمة، بل لابد أن تكون اليد التي بها يضرب، وبها يعطي، وبها يكتب(١).

كما أن الفعل إذا أضيف إلى الفاعل، وعدي الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقول القائل: كتبت بالقلم، فلابد أن يكون المراد باليد هنا اليد التي بها يكتب فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى، أن يقال: فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك، لأن مجرد قوله فعلت، كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة(٢).

الوجه الثاني: بالنقل:

١) أن تفسير اليدين بالعناية يبطل فائدة تخصيص آدم عليه السلام، فالله تعالى ذكره قد خص آدم بذكره خلقه إياه بيده دون غيره من عباده، كان معلوما أنه إنما خصه بذلك لمعنى به فارق غيره من سائر الخلق، بل إن أهل السنة، وأهل التشبيه والتمثيل متفقون على أن لآدم فضيلة ومزية ليست لغيره، إذ خلقه الله تعالى بيديه(٣).

٢) إن تفسير اليدين بالعناية فيه إبطال وتبديل لكلام الله تعالى.

٣) إن نفس التركيب المذكور في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] يأبى حمل الكلام على العناية لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه ثم عدى الفعل إلى اليد ثم ثناها ثم أدخل عليها الباء، كما جعل الياء في قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ استقصاء للعدد.

فمثل هذا النص صريح لا يحتمل المجاز بوجه(٤).

---

(١) رد الدارمي على المريسي، ص٣٩٧-٣٩٨.

(٢) مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٦٦).

(٣) مجموع الفتاوى، (٤/ ٣٦٥).

(٤) ينظر جامع البيان: لابن جرير، (١٩/ ٤٨٢)؛ والتوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٩٧)؛ =

وبهذه الأوجه يبطل تأويل الرازي لـ «صفة اليدين» بالعناية والاختصاص.

بخلاف ما لو قال: عملت كما قال تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠] فإنه نسب الفعل إلى اليد ابتداء، وخصها بالذكر لأنها آلة الفعل في الغالب، ولهذا لما لم يكن خلق الإنعام مساويا لخلق أبي الأنام قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١] فهذا ليس مثل هذا، فهنا أضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها ولم يدخل عليها الباء فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم على الإنعام، وهذا من أبطل الباطل وأعظم العقوق للأب، إذ سوى المعطل بينه وبين إبليس والإنعام في الخلق باليدين(١).

ثانيًا: اليمين والكف والأصابع.

خالف الرازي أهل السنة والجماعة فيما يلي:

أولًا: نفى اليمين والكف والأصابع عن الله تعالى بناءً على شبهة التجسيم والتشبيه والتركيب.

ثانيًا: أول اليمين والكف والأصابع بعد أن ضعف الأحاديث الصحيحة الدالة على ثبوتها، وهذا بناء عَلى موقفه من خبر الآحاد.

ثالثًا: فوض في معنى اليمين.

= الرد على الجهمية: للدارمي، ص٣٨٤، ٣٩٨؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٣٦٨)؛ مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٤-٣٢٥).

(١) ينظر جامع البيان: لابن جرير، (١٩/ ٤٨٢)؛ والرد على الجهمية: للدارمي، ص٣٨٤، ٣٩٨؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٣٦٨، ٣٧٠)؛ و(٣/ ٤٢-٤٦)؛ والتدمرية، ص٧٣-٧٥؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٤-٣٢٥).

رابعًا: فسر ضحك النبي ﷺ من قول الحبر هو استخفافا به.

وسيكون الرد عليه من وجوه مجملها ما يلي:

الوجه الأول: ثبوت «اليمين» و«الكف» و«الأصابع» لله تعالى.

هذه صفات ثابتة لله تعالى، ف«اليمين» ثابتة لله تعالى بأدلة الكتاب والسنة الصريحة الصحيحة الدالة على ثبوتها كصفة ذاتية لله تعالى.

و«الكف» و«الأصابع» ثابتة لله تعالى بالسنة الصحيحة.

والسلف الصالح - رحمهم الله - أثبتوها لله تعالى على ما يليق بجلاله وعظيم سلطانه، حتى أنهم بوبوا الأبواب وساقوا الأحاديث الدالة عليها، ومن ذلك الإمام الدارمي حيث ذكر فصلا في إثبات الأصابع وساق الأدلة على ثبوتها(١) وابن خزيمة بوب الأبواب ومن ثم ساق الأحاديث الدالة على الأصابع(٢)، واليمين(٣)، في كتاب التوحيد، والآجري بوب الأبواب أيضًا ومن ثم ساق الأحاديث الدالة على الأصابع(٤)، واليمين(٥)، والكف(٦) في الشريعة، واللالكائي ذكر الأحاديث التي تثبت اليمين(٧)، والأصابع(٨) في شرح أصول

---

(١) ينظر رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ص٤١٩-٤٢٠، ضمن عقائد السلف.

(٢) ينظر (١/ ١٧٠-١٩٢).

(٣) ينظر (١/ ١٣٨-١٥٠، ١٦٢، ١٦٦-١٧٠).

(٤) ينظر (٣/ ١١٥٦-١١٦٨).

(٥) ينظر (٣/ ١١٦٩-١١٧٠، ١١٧٤-١١٧٦).

(٦) ينظر (٣/ ١١٧١-١١٧٣).

(٧) ينظر (٣/ ٥/ ٤٦١-٤٦٣).

(٨) ينظر (٣/ ٥/ ٤٦٦-٤٦٨).

اعتقاد أهل السنة والجماعة.

ونفى السلف رحمهم الله تعالى أن تكون «الأصابع» أو «اليمين» أو «الكف» محمولة على مشابهة أيدي المخلوقين، بل هي من صفات ذاته ﷻ تليق بجلاله وكماله وعظمته، وليس شيء من صفاته يشبه صفات خلقه تعالى الله عن ذلك وتقدس(١)، فهذه الصفات معلومة لنا بالأدلة الصحيحة مجهولة الكيفية(٢).

الوجه الثاني: الرد على شبهته العقلية التي نفى بها صفة الأصابع.

إن إثبات «صفة الأصابع» لله تعالى على الحقيقة هذا هو مذهب السلف الصالح، فهم - كما سبق بيانه - يثبتونها صفة لله تعالى على ما يليق بجلاله، كما أثبتها له اعلم الخلق به رسول الله ﷺ، ولا نشبه شيئا من صفات ربنا بشيء من صفات خلقه(٣).

والشبهة العقلية التي أورودها الرازي على الحديث: «**إِنَّ قُلُوبَ بَنِيّ آدَمَ كُلهَا بَيْنَ اصْبَعَيْن مِنْ أَصَابعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِفُهُ حَيْثُ شَاءَ**»(٤)، شبهة باطلة بدلالة النقل والفطرة والعقل واللغة.

أولًا: من حيث النقل ليس في ظاهر الحديث أن أصابع الرب في صدور العباد. إنما أخبر: أن قلوبهم بين اصبعين من أصابعه، يقلبها كيف يشاء. لم يقل: إن

---

(١) ينظر تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة، ص٣٠٢-٣٠٣؛ ورد الدارمي ص٤١٩ ضمن عقائد السلف؛ والتوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٧٨)؛ وشرح صحيح البخاري: لابن بطال، (١٠/ ٤١١).

(٢) الحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني، (٢/ ٢٧٩).

(٣) ابن حزم وموقفه من الإلهيات: د/ أحمد ناصر الحمد، ص٣١٣.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، (١٠/ ٢٨٠).

الأصابع في صدورهم، ولا قال: إن قلوبهم معلقة بالإصبع، أو متصلة بها. بل قال: «إنها بين اصبعين».

كما أن لفظ الحديث لا يدل على أن لله تعالى اصبعين لكل قلب من قلوب العباد، فهو لم يقل: إن كل قلب من قلوب العباد بين اصبعين من أصابع الله، بل قال: «إن قلوب بن آدم كلها» ثم قال: «كقلب واحد» إذ أن هذا مبعد للاحتمال الذي ذكره الرازي، وهو أنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب أصبعان(١).

ثانيًا: من حيث الفطرة فالله تعالى وتقدس بائن من خلقه ولا يحل في شيء من خلقه ولا يحل فيه شيء من خلقه وهذا ثابت بدلالة الفطرة والنقل والعقل، وقد أجمع السلف على ذلك، إذ أن صفات الله تعالى تليق به، وهي لا تقاس بشيء من خلقه.

ثالثًا: من حيث العقل: حيث يقول ابن تيمية: (إنه لو فرض أنه أخبر عن شيء من الغيب بأنه في قلوب العباد لم يكن ما ذكر من الضرورة مانعة من ذلك؛ لأن الضرورة تمنع أن تكون الأشياء التي نشاهدها: في قلوبنا ونحن لا نشاهد ذلك.

أما إذا أخبرنا بأن الملائكة تنزل على قلوبنا أو الشياطين تنزل، أو أن على أفواهنا ملائكة تكتب كلاما، ونحو ذلك من الأمور الغائبة التي ليست من جنس المشاهدات لنا، فإذا أخبرنا بوجودها لم نعلم بالضرورة انتفاء ذلك.

فقول القائل: (نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا أصبعان بينهما قلوبنا).

يقال له: المعلوم بالضرورة أن الأصابع التي شهدناها مثل أصابع الآدميين،

---

(١) ينظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات: د/ أحمد ناصر الحمد، ص٣١٨.

ليست في صدورنا، أما لو أُخْبِرْنَا أن أصابع الملائكة أو الجن في صدورنا لم نعلم انتفاء ذلك كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إلاَّ يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُولَدُ فَيَسْتَهِلُّ صَارِخاً مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ إِيَّاه، إلاَّ مَرْيَمَ وَابْنِهَا**». ثم قرأ أبو هريرة رضي الله عنه: ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦]»[(١)].

وكما في الصحيحين عن النبي ﷺ أن قال: «**إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَنْشِقْ بِمِنْخَرِيْه مِنْ المَاءِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيَاشِمِهِ**»[(٢)].

وفي الصحيحين أيضًا عنه أنه قال: «**إِنَّ الشَّيْطَانَ يَعْقِدُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذا نَامَ ثَلاثُ عُقَد، يَضْرِبُ مَكَانَ كُلَّ عُقْدَة عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ**»[(٣)].

مع أنا لا نشهد هذا المس لجسم المولود، ولا هذا المبيت على الخياشم، ولا العقد ولا نحو ذلك.

فظهر أن هذا الحديث لو كان ما ادعاه لم يكن ذلك معلوم الانتفاء، بما ادعاه من الضرورة)[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ [مريم: ١٦]، (٣٤٣١)؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، (٢٣٦٦) مع اختلاف بعض الألفاظ.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، (٣٢٩٥)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الإيتار في الإستنثار والإستجمار، (٢٣٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التهجد، باب عَقْدِ الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل بالليل، (١١٤٢)؛ ومسلم في صحيحة، كتاب الصلاة، باب ما روي فيمن نام الليل أجمع، (٧٧٦).

(٤) بيان تلبيس الجهمية، (١٠/ ٢٨٠ - ٢٨٣)، تحقيق: د/ عبدالرحمن اليحي.

رابعًا: من حيث اللغة، لفظ (بين) لا يقتضي المخالطة ولا المماسة ولا الملاصقة لا لغة ولا شرعا ولا عرفا، فـ(بين) موضوع للخلالة بين الشيئين ووسطهما[١].

فقول القائل: هذا بين يدي لا يقتضي المباشرة ليديه، فكون الشيء بين الشيئين لا يستلزم المخالطة ولا المماسة ولا الملاصقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ﴾ [الأعراف: ٣٦].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، فهذا السحاب بين السماء والأرض لم يقتضِ أن يكون مماسا أو ملاصقا للسماء والأرض.

ويُقال: بدر بين مكة والمدينة، مع تباعد ما بينهما[٢].

الوجه الثالث: الرد على تأويلاته:

اليمين والكف والأصابع دلت هذه الصفات على ثبوت يد حقيقية لله تعالى[٣]، ولا يمكن حملها على أنها مجاز ولا أنها بمعنى القدرة والقوة والعناية لأننا لا نجد شيئا من هذا في لغة العرب[٤].

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الأصفهاني، ص ١٥٦؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٣/ ٦٦)؛ والإتقان في علوم القرآن: للسيوطي، (١/ ٥٧١-٥٧٢).
وينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٠/ ٢٨٢)؛ والتدمرية: لابن تيمية، ص٧٣؛ ومختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٥)؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص ٣٢٠ ضمن سلسلة الرسائل والمتون العلمية.

(٢) ينظر مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٢٢٣).

(٣) المصدر نفسه، (٢/ ٣٢٦).

(٤) المصدر نفسه.

ثم على فرض أن اليد تستعمل في القدرة أو النعمة فهل سمع أحد أن الكف واليمين والأصابع تستعمل في القدرة أو النعمة أو العناية في لغة من اللغات، وهل يصح هذا التأويل في قوله ﷺ: «الْمُقْسِطُونَ عِنْدَ الله يَوْمَ القِيَامَةِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ»(١) في لغة من اللغات(٢)؟.

أم هل يصح هذا التأويل في قوله ﷺ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِيّ آدَمَ كُلهَا بَيْنَ اصْبَعَيْن مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ».

ففي أي [اللغات](٣) وجدت أنها قدرتين من القدر؟ وهل من شيء ليس تحت قدرة الله التي وسعت كل شيء، حتى خص الرسول ﷺ القلوب من بينها بقدرتين(٤).

أما عن قوله تعالى: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾﴾ [الحاقة: ٤٥] في هذه الآية الكريمة قولان للمفسرين هما:

القول الأول: المراد يمين الآخذ فيكون المعنى لانتقمنا منه باليمين لأنها أشد في البطش والقوة والقدرة(٥)، فهذا تفسير من السلف بلازم المعنى مع إثباتهم لـ «صفة اليمين» لله تعالى بالنص الصريح من القرآن والسنة، كما سبق بيانه، فليست هذه الآية هي الدليل الوحيد على ثبوت «صفة اليمين» لله تعالى،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، (١٨٢٧).

(٢) ينظر مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٣٥).

(٣) في الأصل [لغات] ولعل الصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٤) رد الدارمي، ص ٤٢٠.

(٥) ينظر جامع البيان، (٢٣/ ٢٤٣) تحقيق التركي؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٨/ ٢١٨) تحقيق السلامة.

وليعلم أن الرازي لم يفسر الآية بلازم المعنى لأنه ينفي «صفة اليمين» عن الله تعالى ويوجب تأويلها.

القول الثاني: المراد باليمين يمين المأخوذ فيكون المعنى لأخذنا منه باليد اليمنى من يديه[(١)].

الوجه الرابع: تفسير السلف لضحك النبي ﷺ من قول الحبر:

لي هنا وقفتان هما:

الوقفة الأولى: حول صحة الرواية التي وردت فيها الزيادة.

الوقفة الثانية: حول ألفاظ الرواية.

أما عن الوقفة الأولى: وهي حول صحة الرواية التي وردت فيها الزيادة، فحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ورد في بعض طرقه زيادة وهي: «**فَضَحِكَ رَسُولُ الله ﷺ تَعَجُباً وَتَصْدِيقاً لَهُ**»[(٢)]، فهذه الزيادة متفق على صحتها عند كل من البخاري ومسلم في صحيحهما، فلا مجال للشك فيها، ثم إن عدم ورود الزيادة في بعض طرق الحديث لا يخرجها عن الصحة[(٣)].

ولا يحمل قول الصحابي - أي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه - على أنه مجرد ظن فلا يحتج به، لأن هذه الزيادة أثر وارد عن صحابي، وقول الصحابي وفهمه في

---

(١) ينظر جامع البيان: لابن جرير، (٢٣/ ٢٤٣)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٨/ ٢١٨)؛ وفتح القدير: للشوكاني، (٥/ ٢٨٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] (٧٤١٤)؛ وفي باب كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم (٧٥١٣) ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار (٢٧٨٦).

(٣) ينظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات: د/ أحمد الحمد، ص٣١٦.

مسائل الاعتقاد حجة شرعية يجب اتباعها[١]، وقد دل القرآن والسنة وسلف الأمة على حجية قول الصحابي.

فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠] ووجه الدلالة أن الله أثنى على من اتبعهم، وأخبر برضاه عنه، وإذا كان رضوانه إنما هو في اتباعهم، واتباع رضوانه واجب، كان اتباعهم واجباً[٢].

ومن السنة قوله ﷺ: «**خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ**» ووجه الدلالة أن النبي ﷺ أخبر أنهم خير القرون ومقتضى كونهم خير القرون أن يكونوا أولى بالاتباع من غيرهم، وقد تواترت الأحاديث في فضل الصحابة رضي الله عنهم والثناء عليهم وتفضيل قرنهم على من بعدهم من القرون والقدح فيهم قدح في القرآن والسنة[٣].

ومن أقوال السلف الصالح، يقول الإمام أحمد بن حنبل: (أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ والإقتداء بهم)[٤]، ويقول محمد بن نصر المروزي[٥]: (فهم حجة الله على خلقه بعد رسوله ﷺ

---

(١) ينظر أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد: د/ هشام الصيني، (١/ ٣٧).

(٢) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٤/ ٤٣٠، ٤٢٩)؛ وعقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام رضي الله عنهم: د/ ناصر الشيخ، (١/ ٩٤).

(٣) ينظر أقوال الصحابة المسندة في مسائل الاعتقاد: د/ هشام الصيني، (١/ ٣٣)، وما بعدها من أدلة.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: للآلكائي، (١/ ٢/ ١٧٦(٣١٧)).

(٥) أبو نصر المروزي: محمد بن نصر، فقيه، أصولي، محدث، حافظ، شافعي المذهب، =

يؤدون عن الرسول ﷺ ما أُدِيَ إليهم لأنه بذلك أمرهم فقال: «**لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الغَائِبَ**»[(١)])[(٢)].

كما أن قول الصحابي له حكم المرفوع إلى النبي ﷺ فيأخذ حكم الأحاديث المروية[(٣)]، والصحابي أعرف منا بالعقيدة الصحيحة وبأحوال النبي ﷺ لصحبته[(٤)]، ثم إذا نظرنا إلى الراوي والقائل وجدنا أنه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وقد ذكر في فضله: (لقد علم المحفوظون من أصحاب محمد ﷺ أن

= ولد سنة اثنان ومئتين، وتوفي سنة أربع وتسعين ومئتين، له تصانيف عديدة منها: تعظيم قدر الصلاة، وقيام الليل، ينظر: طبقات الشافعية: للأسنوي، ص١٤٨؛ وطبقات الشافعية: لابن الصلاح، (٢، ٢٥)؛ ومعجم المؤلفين: رضا كحالة، (٢/ ٧٨).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: «**رب مبلغ أوعى من سامع**»، (٦٧)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، (١٦٧٩).

(٢) السنة، ص٨٠، وثق نصوصه وعلق عليه وخرج أحاديثه: خالد بن محمد.

(٣) ينظر: نزهة النظر شرح نخبة الفكر: لابن حجر، ص٨٤، تعليق وشرح: صلاح عويضة؛ وتدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: عبدالرحمن السيوطي، (١/ ١٤٩)، تحقيق د/ أحمد عمر هشام؛ وشرح الكوكب المنير المسمى المختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه: محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار (٢/ ٤٨٦)، تحقيق د/ محمد الزحيلي ود/ نزيه حمادة؛ والصحابي وموقف العلماء من الاحتجاج بقوله: د/ عبدالرحمن الدرويش، ص٤٧؛ وحجية مذهب الصحابي: محمد بن علي بن إبراهيم، ص٣٩، رسالة ماجستير من جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، شعبة أصول الفقه؛ والتفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي (١/ ٦٤ - ٦٥).

(٤) تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (١/ ٤)؛ والبيهقي وموقفه من الإلهيات: أحمد الغامدي، ص٣٢٤.

عبد الله من أقربهم عند الله وسيلة يوم القيامة)[١].

أما عن الوقفة الثانية: فهي حول ألفاظ الرواية، فقوله رضي الله عنه: «**فَضَحِكَ رَسُولُ الله** ﷺ» هذا اللفظ يمثل نوعا من أنواع السنة وهو التقرير[٢]، إذ أن السنة هي كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، والإقرار منه ﷺ على قول أو فعل بالسكوت على الفعل وعدم إنكار قول قيل أو فعل فُعِلَ بين يديه في عصره وعَلِمَ به، مع دلالة الرضى وظهور الاستبشار على الوجه، أو يعبر عنه بالكلام[٣]، فلزم من معنى الإقرار أن يعلم الرسول ﷺ بالقول والفعل، وذلك بأن يكون قد حدث بحضرته أو في غيبته ولكنه أُخْبِرَ به. إذ لا سبيل إلى العلم بالواقعة إلا المشاهدة

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في فضائل الصحابة، (٢/ ٨٤٢، (١٥٤٨»، حققه وخرج أحاديثه: د/ وصي الله عباس؛ وفي مسنده، (٥/ ٣٩٤ (٢٣٤٠٤) عن محمد بن عبيد عن الأعمش مثله، وإسناده صحيح، رقم أحاديثه: محمد عبدالشافي؛ وينظر إلى فضائل عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في فضائل الصحابة: لأحمد بن حنبل، (٢/ ٨٣٧ - ٨٤٤).

(٢) ينظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات: د/ أحمد الحمد، ص٣١٧؛ والبيهقي وموقفه من الإلهيات، ص٣٢٣.

(٣) ينظر إرشاد الفحول إلى تحقيق الأصول: محمد بن علي الشوكاني، ص٨٢، تحقيق: محمد البدري؛ وأفعال النبي ﷺ وتقريراته ودلالتها على الأحكام الشرعية: مفيد محمد أبو عمشة، ص١٢٧، رسالة ماجستير من جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، شعبة أصول الفقه؛ وأفعال النبي ﷺ ودلالتها على الأحكام: محمد العروسي، ص٢٣٢؛ والسنة قبل التدوين: محمد عجاج الخطيب، ص١٦، ١٧؛ وأصول الحديث وعلومه ومصطلحه: عجاج الخطيب، ص ١٩-٢٠؛ والسنة ومكانتها من التشريع الإسلامي: مصطفى السباعي، ص٤٧-٤٨؛ والسنة ووضعها في التشريع الإسلامي: مريم باوزير، ص٢٣، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى بكلية الشريعة.

أو الإخبار، فإذا سمع النبي ﷺ إنسانا يقول شيئا أو يفعل شيئا فأقره فهو من السنة قطعا[١]، وبناءً على هذا فهو حجة[٢].

فالنبي ﷺ أقر كلام اليهودي ورضيه فضحك، وإلاّ لما سكت عليه[٣].

فضحك رسول الله ﷺ لموافقة اليهودي للصواب، وهذا مما بقي صحيحا عند أهل الكتاب لم يصبه التحريف ومما أقره الإسلام، فما ورد في القرآن والسنة من إثبات صفات الله، فقد ورد في التوراة وغيرها من كتب الله مثل ذلك. فهو أمر اتفقت عليه الرسل، وأهل الكتاب في ذلك كالمسلمين، وما ورد في التوراة من إثبات الصفات، لم ينكر النبي ﷺ شيئا من ذلك، بل كان علماء اليهود إذا ذكروا شيئا من ذلك يقرهم عليه، ويصدقهم عليه، كما في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه[٤].

أما قول بعض المعطلة في الزمن الغابر والحاضر: إن ضحك النبي ﷺ إنما هو من جرأة اليهودي على التشبيه أو استخفافا به فهذا تمحل يعوزه الإنصاف، وطعن في النبي ﷺ، لأنه ﷺ إذا سمع الباطل يغضب لله وينكر المنكر ولا يمكن أن يقره ويضحك منه. وهذا على حد زعمهم طعن في ذات الله ﷻ وتشبيه وهو من أكبر المنكرات وطعن في العقيدة الإسلامية الصحيحة، فكيف يضحك منه النبي ﷺ

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الأصول: الشوكاني، ص٨٢؛ وأفعال الرسول ﷺ وتقريراته ودلالتها على الأحكام الشرعية: مفيد أبو عمشة، ص١٢٨.

(٢) شرح الكوكب المنير: لابن النجار، (٢/ ١٦٦).

(٣) أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية: محمد بن سليمان الأشقر، (٢/ ١٠٤).

(٤) ينظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ابن تيمية، (٢/ ٥٤٤، ٥٥٠)، تحقيق وتعليق د/ علي الألمعي ود/ عبدالعزيز العسكر ود/ حمدان الحمدان؛ والقول المفيد شرح كتاب التوحيد: لابن عثيمين، (٢/ ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٤٦، ٥٤٧).

ولا ينكره؟ سبحانك هذا بهتان عظيم[١].

يقول ابن خزيمة: (وقد أجلّ الله قَدْرَ نبيه ﷺ عن أن يوصف الخالق البارئ بحضرته بما ليس من صفاته، فيسمعه، فيضحك عنده، ويجعل بدل وجوب النكير والغضب على المتكلم به ضحكا تبدوا نواجذه تصديقا وتعجبا لقائله)[٢].

وقوله رضي الله عنه: «تَعَجُباً وَتَصْدِيقاً» تعجبا من كونه يستعظم ذلك في قدرة الله تعالى[٣]، فأخبر عن قدرة الله على جميعها مستعظما لشأن الرب تعالى في قدرته وسلطانه، فضحك رسول الله ﷺ كالمتعجب منه أن يستعظم ذلك في قدرته، وأنه ليسير في جنب ما يقدر عليه، ولذلك قرأ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] أي ليس قدره في القدرة على ما يخلق على الحد الذي ينتهي إليه الوهم ويحيط به الحصر؛ لأنه تعالى يقدر على إمساك جميع مخلوقاته على غير شيء كما هو اليوم. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ﴾ [فاطر: ٤١].

وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَاۖ﴾ [الرعد: ٢][٤].

---

(١) ينظر تعليق الشيخ د/ عبدالله الغنيمان في كتاب الصفات: للدارقطني، ص٢٥، هامش(٢)، بتحقيقه؛ وتعليق الشيخ د/ عبدالله الدميجي في كتاب الشريعة: للآجري، (٣/ ١٦٦٥)، هامش(١) بتحقيقه؛ وتعليق الشيخ د/ عبدالعزيز الشهوان في كتاب التوحيد: لابن خزيمة، (١/ ١٨٧-١٨٨)، هامش(٨) بتحقيقه؛ والبيهقي وموقفه من الإلهيات: د/ أحمد الغامدي، ص٣٢٢.

(٢) التوحيد، (١/ ١٧٨).

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر، (١٣/ ٣٣٩). شرح صحيح البخاري: لابن بطال، (١٠/ ٤٤١).

(٤) شرح صحيح البخاري: لابن بطال، (١٠/ ٤٤١).

ثالثًا: القبض والبسط والطي:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة فيما يلي:

١) نفيه لـ «القبضة» على أنها من صفات الأجسام، وهذا مبني على أساس شبهة التشبيه والتجسيم والتركيب.

٢) اضطرابه بين منهج التأويل والتفويض لـ «القبضة».

٣) أثبت «البسط» و«الطي» و«القَدْر» كمعان مجردة، لا أنها أفعال يفعلها الله تعالى بيديه.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إثبات «القبض» و«البسط» و«الطي» و«القَدْر» كصفات فعلية يفعلها الله تعالى بيديه.

كل هذه من صفات الله تعالى الاختيارية، التي تتعلق بمشيئته وإرادته، وهي ثابتة بآيات كثيرة وأحاديث صحيحة عن رسول الله ﷺ، وقد دلت الآيات والأحاديث دلالة صريحة على ثبوتها، وهي مما يجب الإيمان به؛ لأن ذلك داخل في الإيمان بالله تعالى[١].

فهي صفات فعلية يفعلها الله تعالى بيديه مستلزمة لحقيقة اليد[٢].

ثم إن اقتران لفظ «الطي» و«القبض» و«البسط» و«الإمساك» باليد يصير المجموع حقيقة هذا في الفعل، وهذا في الصفة[٣].

---

(١) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: لعبدالله الغنيمان، (١/ ١٤٠).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣٢٧).

(٣) المصدر نفسه.

والنبي ﷺ عندما أخبر أصحابه ﵃ عن قبض الله للسموات والأرض جعل يقبض يديه ويبسطها تحقيقا للصفة لا تشبيها لها[١].

كما أنه غير ممتنع إطلاق القبض عليه سبحانه وإضافتها إلى الصفة التي هي اليد التي خلق الله بها آدم، لأنه مخلوق باليد من هذه القبضة، فدل على أنها قبضة باليد[٢].

ثم إن هذه الصفات الكريمة «القبض» و«البسط» من الاسماء المتقابلات التي لا ينبغي أن يثني على الله بها إلا كل واحد منهما مع الآخر، لأن الكمال المطلق من اجتماع الوصفين[٣].

والسلف الصالح - رحمهم الله - قد أثبتوها لله تعالى كما هي واردة في الكتاب والسنة، فبوبوا الأبواب وساقوا الأحاديث الدالة عليها.

فالدارمي أورد الأحاديث الدالة على القبض والطي[٤]؛ وابن خزيمة أورد الأحاديث الدالة على القبض في موضع[٥]، ثم ذكر القبض والطي مجتمعين

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) إبطال التأويلات: لأبي يعلى، (١/ ١٦٩)؛ وينظر إلى التمهيد من هذا المبحث.

(٣) ينظر شأن الدعاء: للخطابي، ص٥٧-٥٨؛ وشرح النونية: للهراس، (٢/ ١١٣)؛ الحق الواضح المبين: لابن سعدي، ص٢١٧ ضمن مجموعة الرسائل والمتون العلمية؛ وشرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة: سعيد بن وهف القحطاني، ص١٩٠، والنهج الأسمى شرح أسماء الله الحسنى: محمد الحمود النجدي، (٣/ ١٢٧)؛ وشرح أسماء الله الحسنى وصفاته الواردة في الكتب الستة: د/ حصة الصغير، ص٥٩.

(٤) ينظر رد الدارمي على المريسي، ص٣٩٤-٣٩٦.

(٥) ينظر التوحيد، (١/ ١٥١-١٧٨).

في موضع آخر[١]، والبسط[٢]؛ والآجري أورد الأحاديث الدالة على القبض والبسط[٣]؛ واللالكائي ساق الأحاديث الدالة على القبض[٤]، والبسط[٥]، والطي[٦].

وحكى الإجماع على ثبوتها لله تعالى أبو الحسن الأشعري[٧].

الوجه الثاني: الردعلى تأويلاته بأقوال السلف الصالح:

القبض والبسط والطي والقدر صفات يحرم التأويل المخرج لمعانيها عن ظاهرها، فهي لا تحتمل تأويلا ولا تحتاج تفسيرا، ولهذا صار تأويلها تحريفا لها وإلحادا فيها[٨].

وقد نفى ابن تيمية التشبيه عن صفة البسط، حيث يقول: (وصف الله نفسه ببسط اليدين فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩] وليس اليد كاليد ولا البسط كالبسط[٩]، وكذا القول في القبض والطي إذ القول في بعض الصفات كالقول في بعض الآخر.

---

(١) ينظر التوحيد، (١/ ١٦٦-١٧٠).

(٢) ينظر التوحيد، (١/ ١٧٦-١٧٨).

(٣) ينظر الشريعة، (٣/ ١١٦٩-١١٧٠).

(٤) ينظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، (٣/ ٥/ ٤٦٣، ٤٦٤-٤٦٥).

(٥) المصدر نفسه، (٣/ ٥/ ٤٥٩).

(٦) المصدر نفسه، (٣/ ٥/ ٤٦٤).

(٧) ينظر رسالة إلى أهل الثغر، ص١٢٧.

(٨) شرح كتاب التوحيد: للغنيمان، (١/ ١٤٠).

(٩) التدمرية، ص٢٩-٣٠.

فالرازي أثبتها على أنها مجرد معاني، ولم يثبتها على أنها صفات فعلية يفعلها الله تعالى بيده وهذا مما لا شك فيه باطل، لأن لغة العرب توضح أن القبض والبسط والطي صفات فعلية لا تكون إلا باليد الحقيقية التي تليق بالله تعالى.

وسبق تعريف القبض والبسط والطي في اللغة، فاتضح أن لغة العرب تمنع أن يكون القبض والبسط والطي المستلزم لليد الحقيقية بمعنى القدرة أو الملك أو النصرة، وفي هذا يقول ابن القيم: (فهذا القبض والبسط والطي ممتنع فيه اليد المجازية سواء كانت بمعنى القدرة أو بمعنى النعمة، فإنه لا يتصرف فيها هذا التصرف. هذه لغة العرب، نظمهم ونثرهم، هل تجدون فيها ذلك أصلا)(١).

كما أن هذا التأويل فيه إسقاط فائدة التخصيص لهذه القبضة لعلمنا بقدرته على جميع الأشياء، فلا معنى لإضافة القدرة إلى خلق آدم من قبضة قبضها، ثم إن ملك الله لا يختص بالقبضة، ولأن القدرة والملك أسماء أخص بها من القبضة(٢).

كما أننا إذا تأملنا أقوال المفسرين وجدنا أنهم يثبتون هذه الصفات المستلزمة لحقيقة اليد. لا على أنها مجرد معان فقط.

فمن ذلك قول ابن جرير عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ﴾ [البقرة: ٢٤٥]: (يعني تعالى ذكره بذلك: أنه الذي بيده قبض أرزاق العباد وبسطها، (يقبض) يُقَتِّر بقبضه الرزق عمن يشاء منهم من خلقه، (يبسط) يوسع ببسطه الرزق على من يشاء منهم)(٣).

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣٢٥-٣٢٦).

(٢) ينظر إبطال التأويلات: لأبي يعلى، (١/ ١٦٩-١٧٠).

(٣) ينظر جامع البيان (٢/ ٦٠٩) و(٧/ ٣٧٨) و(٨/ ٧٢) و(١١/ ١٤، ١٥٨)؛ وتفسير القرآن العظيم (١/ ٢٧٦) و(٢/ ٤٧٤) و(٣/ ٣٦) و(٤/ ٥٤).

أما من حيث القراءات التي ذكرها الرازي فيمكن الرد عليه بما يلي:

لقد ذكروا في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ﴾ [الزمر: ٦٧] قراءتان هما: قراءة الجماعة على رفع (قَبْضَتُه) على أنه مبتدأ[١]، وقراءة الحسن على نصب (قَبْضَتَه)[٢]، على أنه ظرف مكان مختص محدود شبيه بالمبهم، أو النصب على نزع الخافض، وهو ضعيف، ولا يجوز[٣].

لأن هذا الظرف محدود؛ فهو كقولك: زيد الدار[٤]، وقد عُدَت في المسائل النحوية من القراءات التي أُجْمِعَ على شذوذها، والتي منها التخصيص ومنه الظرفية، ومنه ظرف الزمان إذا وقع مصدرا[٥]. والله أعلم.

---

(١) ينظر إعراب القرآن: لأبي جعفر النحاس، (٤/ ٢٢)، تحقيق د: زهير غازي زاهد؛ وكتاب مشكل إعراب القرآن: مكي بن أبي طالب القيسي، (٢/ ٢٦١)؛ والبيان في إعراب القرآن: أبو البركات الأنباري، (٢/ ٣٢٦-٣٢٧).

(٢) ينظر القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب: عبد الفتاح القاضي، ص٧٨؛ الظواهر اللغوية في قراءة الحسن البصري: صاحب أبو جناح، ص٨٥.

(٣) ينظر إعراب القرآن: لأبي جعفر النحاس، (٤/ ٢٢)؛ وكتاب مشكل إعراب القرآن: مكي ابن أبي طالب القيسي، (٢/ ٢٦١)؛ والبيان في إعراب القرآن: أبو البركات الأنباري، (٢/ ٣٢٦-٣٢٧).

(٤) ينظر معاني القرآن: للفراء، (٢/ ٤٥٢)؛ ومعاني القرآن وإعرابه: للزجاج، (٤/ ٣٦١-٣٦٢)، شرح وتحقيق عبدالجليل عبد شلبي؛ والتبيان في إعراب القرآن: لمحب الدين أبي البقاء عبدالله بن الحسين العكبري، ص٣٣٢؛ وينظر كذلك الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، (٩/ ٤٤٣-٤٤٤).

(٥) ينظر القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي: د/ محمود الصغير، ص٣٤٧.

المبحث التاسع

صفة القوة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة القوة وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة القوة.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة القوة وورودها في القرآن والسنة

القوة في اللغة: الشدة، خلاف الضعف[١]، وأصل ذلك من القُوى جمع قوة من قوى الحبل، ورجل شديد القوى: أي شديد أسر الخلق، والقوي من الحروف ما لم يكن حرف لين، والقوة الطاقة.

والقوة هي: المعنى الذي يتمكن به الحي من مزاولة الأفعال الشاقة، قال في الكليات: (لفظ القوة وضع أولا لما به يتمكن الحيوان من أفعال شاقة، ثم نقل إلى مبدئه، وهي القدرة، وهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك وإلى لازمه وهو أن لا ينفصل)[٢]. هذا عن معناها في اللغة، أما عن معناها اللائق بالله تعالى فالله ذو القوة أي صاحب القوة فهو بمعنى اسمه القوي، إلا أنه أبلغ في المعنى، فهو يدل على قوته سبحانه لا نقص فيها ولا فتور، وقوته سبحانه لا يطرأ عليها ما يطرأ على القوى المخلوقة من وهن وفتور أو تلاش وزوال، فهو لا يعيا بخلق شيء ولا يمسه من ذلك نصب ولا لغوب. وجميع القوى المخلوقة له سبحانه فهو الذي أودع المخلوقات ما فيها من قوة ولو شاء لسلبها[٣].

---

(١) ينظر معجم تهذيب اللغة: للأزهري، (٣/ ٣٠٧٠)؛ ومعجم مقاييس اللُغة: لابن فارس، (٥/ ٣٦-٣٧)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٥/ ٢٠٧)وما بعدها. مادة (قوى).

(٢) الكليات: للكفوي، ص٧١٨؛ وينظر فرائد اللغة في الفروق: الآب هنريكوس لامني يسوعي، ص٢٧٣. مادة (قوى).

(٣) شرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٧٨-٧٩)؛ وينظر شرح الواسطية: له، ص٤٤؛ وللفوزان، ص٣٥؛ وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ٨٣).

وصفة القوة صفة ذاتية لله تعالى، ثابتة بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة.

والقوي اسم من أسمائه تعالى، وقد ورد تسع مرات في الذكر الحكيم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْعَزِيزُ﴾ [الشورى: ١٩]، وقوله: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ٥٢]، إلى غير ذلك من الآيات البينات.

كما ورد بلفظ (ذو القوة) في أربعة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨].

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة القوة

لم يفرق الرازي بين صفتي «القدرة» و«القوة»، حيث عدّ «القوة» من الألفاظ الدالة على «القدرة»، وفي هذا يقول: (واعلم أن لفظ «القوة» يقرب من لفظ «القدرة»، وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة:

الأول: «القوي» قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

الثاني: «ذو القوة»، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨])(١).

كما أورد الرازي استدلال الأصحاب على إثبات «القدرة» لله تعالى بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، وعند هذه الآية يقول: (واحتج أصحابنا بهذه الآية على إثبات «القدرة» لله، فقالوا: «القوة» لله تعالى ويتأكد هذا بقوله: ﴿ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] يدل على إثبات «القوة» لله تعالى ويتأكد هذا بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾.

فإن قيل: صيغة أفعل التفضيل إنما تجري بين شيئين لأحدهما مع الآخر نسبة، لكن قدرة العبد متناهية و«قدرة الله» لا نهاية لها، والمتناهي لا نسبة له إلى غير المتناهي، فما معنى قوله: إن الله أشد منهم قوة؟ قلنا: هذا ورد على قانون قولنا الله أكبر)(٢).

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٩.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١١٢.

وفرق الرازي بين «القوي» و«ذي القوة» عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ حيث عدّ القوي من الصفات الحقيقية «وذي القوة» من الصفات الإضافية، وقد استدل على ذلك بأدلة هي كالآتي:

أولًا: أدلته اللغوية: حيث يقول: (ولم يقل: «القوي» بل قال: «ذو القوة» وذلك لأن المقصود تقرير ما تقدم من عدم إرادة الرزق وعدم الاستعانة بالغير، ولكن في عدم طلب الرزق لا يكفي كون المستغني بحيث يرزق واحدا فإن كثيرا من الناس يرزق ولده وغيره ويسترزق والملك يرزق الجند ويسترزق، فإذا كثر منه الرزق قل منه الطلب، لأن المسترزق ممن يكثر الرزق لا يسترزق من رزقه، فلم يكن ذلك المقصود يحصل له إلا بالمبالغة في وصف الرزق، فقال: «الرزاق» وأما ما يغني عن الاستعانة بالغير فدون ذلك: وذلك لأن القوي إذا كان في غاية القوة يعين الغير فإذا كان دون ذلك لا يعين غيره ولا يستعين به، وإذا كان دون ذلك يستعين استعانة ما وتتفاوت بعد ذلك، ولما قال: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾ [الذاريات: ٥٧] كفاه بيان نفس القوة فقال: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ إفادة معنى «القوة» دون «القوي» لأن «ذا» لا يُقال في الوصف اللازم البين فيُقال في الآدمي ذو مال ومتمول وذو جمال وجميل وذو خلق حسن وخليق إلى غير ذلك مما لا يلزمه لزوما بينا، ولا يقال في الثلاثة ذات فردية ولا في الأربعة ذات زوجية، ولهذا لم يرد في الأوصاف الحقيقية التي ليست مأخوذة من الأفعال ولذا لم يسمع ذو الوجود وذو الحياة ولا ذو العلم ويقال في الإنسان ذو علم وذو حياة لأنها عرض فيه عارض لا لازم بين، وفي صفات الفعل يقال الله تعالى ذو الفضل كثيرا وذو الخلْق قليلا لأن ذا كذا بمعنى صاحبه وربه والصحبة لا يفهم منها اللزوم فضلا عن اللزوم البين)[1].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٢٣٦.

ثانيًا: أدلته النقلية: وفي هذا يقول - تتمة لما سبق من كلامه -: (والذي يؤيد هذا هو أنه تعالى قال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] فجعل غيره ذا علم ووصف نفسه بالفعل فبين «ذي العلم» و«العليم» فرق كذا بين «ذي القوة» و«القوي»، ويؤيده أيضًا أنه تعالى قال: ﴿إِنَّهُۥ قَوِىٌّ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [غافر: ٢٢] وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ﴾ [الشورى: ١٩] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة: ٢١] لأن في هذه الصورة كان المراد بيان القيام بالأفعال العظيمة والمراد ههنا عدم الاحتياج ومن لا يحتاج إلى الغير يكفيه من القوة قدر ما، ومن يقوم مستبدا بالفعل لا بد له من قوة عظيمة، لأن عدم الحاجة قد يكون بترك الفعل والاستغناء عنه، ولو بُيّن هذا البحث في معرض الجواب عن سؤال سائل عن الفرق بين قوله: (ذو القوة) ههنا وبين قوله: (قوي) في تلك المواضع لكان أحسن، فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥] وفيه ما ذكرت من المعنى وذلك لأن قوله قوي لبيان أنه غير محتاج إلى النصرة وإنما يريد أن يعلم ليثيب الناصر لكن عدم الاحتياج إلى النصرة يكفي فيه قوة ما، فلِمَ لَمْ يقل إن الله ذو القوة؟ نقول فيه إنه تعالى قال من ينصره ورسله، ومعناه أنه يغني رسله عن الحاجة ولا يطلب نصرتهم من خلقه ليعجزهم وإنما يطلبها لثواب الناصرين لا لاحتياج المستنصرين. وإلا فالله تعالى وعدهم بالنصر حيث قال: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الصافات: ١٧١ - ١٧٢] ولما ذكر الرسل قال قوي يكون ذلك تقوية تقارب رسله المؤمنين، وتسلية لصدورهم وصدور المؤمنين)[1].

كما عدّ «القوي» أكمل من «ذي القوة» وفي هذا يقول: (كما أن «القوي»

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص ٢٣٦-٢٣٧.

أكمل من «ذي القوة»[١].

أما عن تأويلات الرازي لـ «صفة القوة» فهي كالآتي:

أولًا: أول الرازي «القوي» بـ «القادر» وفي هذا يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْعَزِيزُ﴾ [هود: ٦٦]: (وهذا التميز لا يصح إلا من القادر الذي يقدر على قهر طبائع الأشياء)[٢].

ثانيًا: أول «القوي» بأنه الذي لا يتعذر عليه فعل شيء[٣].

ثالثًا: يقول عند قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾ [الأحزاب: ٢٥]: (غير محتاج إلى قتالهم)[٤].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٢١؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٦٠.

(٣) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٦٩. بتصرف يسير.

(٤) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٢٠٤.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

أثبت الرازي «صفة القوة» لله تعالى، إلا أنه خالف في تأويلها بالقدرة؛ والقوة ليست هي القدرة، إذ القوة: صفة يتمكن الفاعل بها من الفعل بدون ضعف، والدليل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤] وليست القوة هي القدرة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤] فالقدرة يقابلها العجز والقوة يقابلها الضعف، والفرق بينهما:

أولًا: أن القدرة يوصف بها ذو الشعور، والقوة يوصف بها ذو الشعور وغيره.

ثانيًا: أن القوة أخص، فكل قوي من ذي الشعور قادر، وليس كل قادر قويا. مثال ذلك: نقول: الريح قوية، ولا نقول: قادرة، ونقول: الحديد قوي، ولا نقول: قادر، لكن ذو الشعور نقول: إنه قوي وإنه قادر.

ولما قالت عاد: ﴿وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]؛ قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥][(١)].

(١) شرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٢٠٤-٢٠٥).

المبحث العاشر

صفة العزة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفة العزة وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من صفة العزة.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى صفة العزة وورودها في القرآن والسنة

العِزُّ في اللغة يدل على شدة وقوة وما ضاهاهما، من غلبة وقهر، يقال: عَزَّه على أمر يعزُّه: إذا غلبه على أمره، ومنه قول القائل: مَنْ عَزَّ بَزَّ(١): أي من غلب سلب(٢). وعز: ضعف فيكون من الأضداد، وعز الشيء يعز من باب لم يقدر عليه. والمعنى اللغوي الأول: للعزة قريبة من معنى العزة اللائق بالله تعالى.

فالله تعالى لم يزل عزيزا ولا يزال عزيزا لا تنقص عزته ولا تفنى(٣)، فالعزة من صفات ذاته تعالى التي لا تنفك عنه(٤).

إذ العزة تأتي بمعنى الغلبة والقهر من عز يعُز بضم العين في المضارع، وتأتي بمعنى القوة والصلابة من عز يعَز بفتحها، ومن أرض عزاز للصلبة الشديدة، وتأتي بمعنى علو القدر والامتناع من الأعداء من عز يعِز بكسرها(٥)، وهذه

---

(١) ينظر ديوان الخنساء في رثاء أخويها، ص٨١، كَأَنْ لَمْ يَكُونُوا حِمىً يُتّقَيإِذِ النَّاسُ إِذْ ذَاكَ مَنْ عَزَّ بَزَّا.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٤/ ٣٨-٣٩)؛ والصحاح: للجوهري، (٣/ ٨٨٥)؛ مادة (عز)؛ والتفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٨٠؛ وينظر مج٨، ج١٦، ص٢٣٦؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٤. ولسان العرب: لابن منظور، (٩/ ١٥٥)؛ وجلاء الأفهام: لابن القيم، ص٢٤٢، والمصباح المنير: للفيومي، (٢/ ٥٦).

(٣) الحجة في بيان المحجة: لأبي القسم الأصفهاني، (١/ ١٤٢).

(٤) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: د/ عبدالله الغنيمان، (١/ ١٣٠)؛ وينظر شرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٩٨.

(٥) طريق الهجرتين: لابن القيم، ص١٢٧؛ وشرح العقيدة الواسطية: للهراس، ص٧٠، =

المعاني كلها ثابتة لذات الله ﷻ.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وَهْوَ الْعَزِيزُ فَلَنْ يُرَام جَنَابُهُ ... أَنَّى يُرَامُ جَنَابُ ذِي السُّلْطَانِ

وَهْوَ الْعَزِيزُ الْقَاهِرُ الْغَلاَّبُ ... لَمْ يَغْلِبْهُ شَيءٌ هَذِهِ صِفْتَانِ

وَهْوَ الْعَزِيزُ بِقُوَةٍ هي وَصْفُهُ ... فَالْعِزُّ حِينَئِذٍ ثَلاثُ مَعَانٍ(١)

وصفة العزة من الصفات الذاتية، الثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة وبإجماع سلف الأمة.

ووردت بلفظ أن العزة لله في الفرقان في أربعة مواضع منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٦٥].

ووردت بلفظ رب العزة، في قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠].

كما جاء القسم برب العزة، في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [ص: ٨٢].

وورد بلفظ العزيز في سبعة وثمانين موضعا، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠]، إلى غيرها من الآيات البينات.

= وينظر تيسير الكريم الرحمن: لابن سعدي، ص١٧؛ والحق الواضح المبين، ص٢٤٩؛ وشرح القصيدة النونية: للهراس، (٢/ ٧٩)؛ وشرح العقيدة الواسطية: لابن عثيمين، (١/ ٣٤٥ - ٣٤٦).

(١) متن القصيدة النونية، ص٢٠٥.

ويقول الرسول ﷺ: «**لاَ تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، حَتَى يَضَعَ رَبُّ العِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ وَعِزَّتِكَ، ويُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ**»[1].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، (٦٦٦١)، وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمه وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، (٢٨٤٨).

المطلب الثاني
موقف الرازي من صفة العزة

عدّ الرازي صفة العزة تارة من صفات الذات إذا كانت بمعنى القدرة، وأخرى من صفات الأفعال إن كانت بمعنى الامتناع من استيلاء الغير عليه، كما عدّ العزيز من الاسماء الدالة على الصفات السلبية إذا كان بمعنى الذي لا يوجد له نظير، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩]: (والعزيز هو القادر الذي لا يغلب، والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا،...، واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على الأشياء وامتناعه من الهضم والذلة، لأنه إذا كان منزها عن الحاجة لم تلحقه ذلة المحتاج، ولا يجوز أن يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام، فهو عزيز لا محالة،...، فإذا أريد بالعزة كمال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه، وأريد بالحكمة أفعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل)(١).

وقد عرف العزة في اللغة، حيث يقول: (قال الواحدي: أصل العزة في اللغة الشدة، ومنه قيل للأرض الصلبة الشديدة عزاز، ويقال: قد استعز المرض على المريض إذا اشتد مرضه وكاد أن يهلك، وعز الهم اشتد، ومن عز على أن يكون كذا بمعنى اشتد، وعز الشيء إذا قل حتى لا يكاد يوجد لأنه اشتد مطلبه، واعتز فلان بفلان إذا اشتد ظهره به، وشاة عزوز التي يشتد حلبها ويصعب، والعزة

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٦٨؛ وينظر إلى مج٤، ج٧، ص١٦٢؛ ومج١٠؛ ج١٩، ص١٨٣، حيث عد العزة من صفات الذات.

القوة، منقولة من الشدة لتقارب معنيهما)[١]، ويقول: (العزيز هو الغالب في اللغة: يقال من عَزَّ بَزَّ: أي من غلب سلب، فالله عزيز غالب)[٢].

كما أننا نجد أن معاني العزة لديه هي كالآتي:

العزيز إشارة إلى كمال القدرة[٣]، فهو القادر القاهر الغالب الذي لا يغلب[٤] وقد نسب هذا القول إلى المعتزلة[٥].

العزيز القوي المنيع[٦].

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٨٠؛ وينظر مج٨، ج١٦، ص٢٣٦، وبحثت عن قول الواحدي في الوسيط والبسيط، فلم أجده.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص١٤.

(٣) ينظر التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ١٦٢؛ و٢٠٧؛ ومج٤، ج٨، ص٨٥؛ وص٢١٦؛ ومج ٦، ج ١١، ص ١٠٣؛ وج ١٢، ص ١٣٦؛ ومج ٧، ج ١٣، ص١٠٠؛ ومج٨، ج ١٥، ص ١٩١، ومج ٩، ج ١٧، ص ١٣٠؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص ٧٥؛ ومج١٢، ج ٢٤، ص ١٨٢؛ مج ١٣، ج ٢٥، ص ١١٧؛ وص ١٣٦، وص ١٤٢، وص ١٥٨، وص ٢٠٤، وص ٢٥٨، ج ٢٦، ص ١٧٣؛ وص ١٨٠؛ ومج ١٤، ج ٢٧، ص ٧٠، وج٢٨، ص٩٦؛ ومج١٦، ج٣١؛ ص١٢٠.

(٤) التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٩٥؛ مج٤، ج٧، ص٤٣، ص١٦٢؛ ومج٥، ج١٠، ص١٣٥؛ ومج٨، ج١٥، ص١٣١؛ و١٧٧؛ وص٢٠١، وج١٦، ص٦٩؛ ومج١٠، ج ١٩، ص ٨٢، ومج١٢، ج٢٣، ص٦٩، ج٢٤، ص٢٠؛ وص١٢١، و١٤١ و١٥٣ و ١٧٣ و ٢١٦، ومج ١٣، ج ٢٥، ص ١١٧، ١٤٢، ١٥٨، ٢٥٨؛ وج ٢٦، ص ٤، ١٤، ١٨٠، ٢٢٥، ٢٤٤؛ ومج ١٤، ج ٢٧، ص ٢٦، ٧٠، ١٠٩، ١٤٢، ١٦٠، ١٩٦، ٢٥٧، ٢٧٥؛ ج٢٨، ص٩٦؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٦٤، ٢٠٧، ٢٩٣، ٢٧٥، ٣١٠؛ ج٣٠، ص١٧، ٢٨، ٥٦، ٥٧، ١٢٠.

(٥) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٣٨.

(٦) التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٨٠؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٥٥؛ ومج١٥، ج٣٠، ص١٧

العزيز الذي لا مثيل له[١].

وبناءً على هذا المعنى نفى الصفات عن الله تعالى، حيث يقول: (فوجب حمل العزيز على المعنى الثاني، وهو الذي لا يوجد له مثل، وما كان كذلك وجب أن لا يكون جسما، والذي لا يكون جسما يكون منزها عن الشهوة والنفرة، والذي يكون كذلك يكون منزها عن الحاجة)[٢].

العزيز الذي لا يمنع عن مراده[٣].

العزيز الذي لا يعجزه شيء[٤].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٦؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٩٣؛ وينظر مج٦، ج١١، ص١٠٣.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٦.

(٣) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١١؛ وج٦، ص٩٥؛ مج٨، ج١٦، ص١٣١؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٤١؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٥٥.

(٤) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص٢٤٣؛ وج٣٠، ص٢٨.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

أثبت الرازي «صفة العزة» لله تعالى، إلا أنه خالف السلف الصالح في جعلها مرة صفة ذات وأخرى صفة فعل وثالثة دالة على صفة سلبية، بناءً على معانيها التي سبق وأن أوضحتها في موقفه.

وسبق وأن ذكرت بأن صفة العزة صفة ذاتية لله تعالى بما تضمنته من معاني شتى بما يغني عن إعادته هنا.

كما أن صفة العزة مستلزمة للوحدانية، إذ الشركة تنقص العزة، ومستلزمة لصفات الكمال، لأن الشركة تنافي كمال العزة، ومستلزمة لنفي أضدادها، ومستلزمة لنفي مماثلة غيرها له في شيء منها(١).

وعلى هذا فصفة العزة لا ننفي من خلالها الصفات الإلهية كما زعم الرازي.

الفصل الثاني

الصفات الاختيارية

ويشتمل على تمهيد وثمانية عشر مبحثًا:

المبحث الأول: صفة السمع.

المبحث الثاني: صفة البصر.

المبحث الثالث: صفة القدرة.

المبحث الرابع: صفة الإرادة.

المبحث الخامس: صفة الكلام.

المبحث السادس: صفة الخلق.

المبحث السابع: صفة الحكمة.

المبحث الثامن: صفة الكرم.

المبحث التاسع: صفة الرزق.

المبحث العاشر: صفة المعية.

المبحث الحادي عشر: صفة الرحمة.

المبحث الثاني عشر: صفة المحبة والخلة.

المبحث الثالث عشر: صفة الرضى.

المبحث الرابع عشر: صفة الإحياء والإماتة.

المبحث الخامس عشر: صفة الاستواء.

المبحث السادس عشر: صفة المجيء والإتيان.

المبحث السابع عشر: صفة الغضب والكره والسخط والأسف والمقت.

المبحث الثامن عشر: صفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل.

تمهيد

الصفات الاختيارية: هي الأمور التي يتصف بها الرب ﷻ، فتقوم بذاته ومشيئته وقدرته: مثل كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله، ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة(١)، وهو قول سلف الأمة وأئمتها الذين نقلوه عن الرسول ﷺ وهو القول الذي جاء في التوراة والإنجيل، وهو القول الذي يدل عليه صريح المعقول مطابقا لصحيح المنقول(٢).

فأدلة ثبوت الصفات الاختيارية متنوعة دل عليها النقل والعقل.

أما عن دلالة النقل فالقرآن الكريم دل عليها فلقد دل على إثباتها في أكثر من ثلاثمائة موضع(٣)، فهي أكثر من أن تحصر(٤)، منها قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١] وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]؛ وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٥)، ضمن جامع الرسائل، وينظر درء تعارض العقل والنقل، (٢/ ٣).

(٢) الصفدية: لابن تيمية، (١/ ١٣٠)؛ وينظر بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٣٠٣ -٣٠٤).

(٣) ينظر منهاج السنة: لابن تيمية، (٢/ ٣٩٢)؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ٢٣).

(٤) ينظر درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٢/ ١٤٧)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص ٨١.

وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]؛ وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]؛ وقوله: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ فَأَغۡرَقۡنَٰهُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [الزخرف: ٥٥] وقوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠].

إلى غير ذلك من الآيات البينات التي دلت على صفات الله تعالى الاختيارية(١)

وأما عن دلالة السنة النبوية فالأحاديث في هذا الباب يتعذر استقصاؤها ولا يمكن حصرها، منها قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه: «**وَلاَ يَزَالُ عبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ...**»(٢)؛ ومنها حديث الشفاعة الطويل، والذي فيه: «**إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَباً لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلاَ يَغْضَبُ بَعْدَهُ مِثْلَهُ**»(٣)؛ ويقول الرسول ﷺ: «**إِنَّ الله ﷻ يَقُولُ لأَهْلِ الجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الجَنَّةِ فَيَقُولُونَ: لَبَّيْكَ وَسَعَدَيْكَ، ... فَيَقُولُ: أُحِلَّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي، فَلاَ أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبداً**»(٤).

---

(١) ينظر إلى ما جمعه ابن تيمية في الدرء، (٢/ ١١٥-١٢٤)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٢٢٢-٢٢٧)؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ١٣-٢٣)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص٨١-٨٦.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، (٦٥٠٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [هود: ٢٥]، (٣٣٤٠)؛ وفي مواضع أخرى من تفسيره؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، (١٩٤).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، (٦٥٤٩)؛ وفي كتاب التوحيد، باب كلام الرب مع أهل الجنة، (٧٥١٨)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة، باب إحلال الرضوان على أهل الجنة فلا يسخط عليهم أبدا، (٢٨٢٩).

وغيرها من الأحاديث الكثيرة التي يتعذر استقصاؤها[١].

فالنصوص الماضي ذكرها أثبتت أفعاله تعالى، محددة بوقت معين، أو مرتبة على شروط وأسباب معينة، أو بعد أدوات عطف تقتضي حصولها بعد حصول المعطوف عليه، وهذا معناه تجددها في ذلك الوقت، وبعد تلك الأسباب، فعلم أنها تحدث بمشيئته تعالى في وقت دون آخر.

أما عن دلالة العقل عليها فمن وجوه:

الوجه الأول: من جهة استحقاقه ﷻ لصفات الكمال، فإن من تأمل نصوص الكتاب والسنة وجدها في غاية الإحكام والإتقان، وأنها مشتملة على التقديس لله عن كل نقص، والإثبات لكل كمال.

فهو سبحانه في محبته ورضاه ومقته وسخطه وفرحه وأسفه وصبره وعفوه ورأفته له الكمال الذي لا تدركه الخلائق وفوق الكمال، إذ كل كمال فمن كماله يستفاد، وله الثناء الحسن الذي لا تحصيه العباد، وإنما هو كما أثنى على نفسه[٢].

الوجه الثاني: الاستدلال بما في المخلوق من الكمال على أن الخالق أحق به، وأنه يمتنع أن يكون مضاهيا للناقص، فإن كل كمال وصف به المخلوق من غير استلزامه النقص فالخالق أحق به، وكل نقص نزه عنه المخلوق من غير استلزامه النقص فالخالق أحق بأن ينزه عنه، فكل كمال في المخلوق فهو مستفاد من الخالق

---

(١) ينظر درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٢/ ١٤٦)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٢٣٣)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص٨٧ - ٩٥؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٤٥٩ -١٤٦١).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١١/ ٣٦١).

فالخالق أحق وأولى به، ومن جعله لا يفعل شبهه بالجماد والموات وذلك صفة نقص وقد ذم الله تعالى من يعبد من لا يتكلم ولا ينفع ولا يضر فقال: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩] وقال: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، فعاب الصنم بأنه أبكم لا يقدر على شيء، ومن المعلوم أن العجز عن النطق والفعل صفة نقص، فالنطق والقدرة صفة كمال، وإذا عرض على العقل مخلوقان أحدهما يقدر أن يفعل بمشيئته وقدرته، ويقدر على الذهاب والمجيء والنزول والصعود وآخر لا يقدر على شيء من ذلك، كان الأول أكمل(١).

فإن ما وصف الله سبحانه به نفسه، من المحبة والرضى والفرح والغضب والبغض والسخط... الخ من أعظم صفات الكمال، إذ في العقول أنا إذا فرضنا ذاتين إحداهما: لا تحب شيئا ولا تبغضه ولا ترضاه ولا تفرح به ولا تبغض شيئا ولا تغضب منه ولا تكرهه ولا تمقته. والذات الأخرى تحب كل جميل من الأقوال والأفعال والأخلاق والشيم وتفرح به وترضى به وتبغض كل قبح يسمى وتكرهه وتمقته وتمقت أصله وتصبر على الأذى ولا تتضرر به. كانت هذه الذات أكمل من تلك الموصوفة بصفات العدم والموات والجهل الفاقدة للحس، فإن هذه الصفات لا تسلب إلا عن الموات أو عمن فقد حسه أو بلغ في النهاية والضعف والعجز والجهل إلى الغاية التي لم تدع له حبا ولا بغضا ولا غضبا ولا رضى(٢).

---

(١) ينظر درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٢/ ٦).

(٢) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٤٥١)؛ وينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٩٢).

كما أن الغضب مع الرضى والبغض مع الحب أكمل ممن لا يكون منه إلا الرضى والحب، دون البغض والغضب للأمور المذمومة التي تستحق أن تذم وتبغض. ولهذا كان اتصافه بأنه يعطي ويمنع ويخفض ويرفع، ويعز ويذل أكمل من اتصافه بمجرد الإعطاء والإعزاز والرفع، لأن الآخر حيث تقتضي الحكمة ذلك أكمل مما لا يفعل إلا أحد النوعين، ويخل بالآخر في المحل المناسب له، ومن اعتبر هذا الباب وجده على القانون الصواب(١).

وقد علم بالعقل أنه يجب أن يكون أعظم بكل وجه من مخلوقاته ومبتدعاته إذ كل ما فيها من وجود وكمال فهو من أثر قدرته ومشيئته فهو أعظم وأكبر، وإذا كان كذلك كانت أفعاله التي يفعلها بذاته تناسب ذاته، وكانت أعظم وأجل من أن يدرك عقول البشر قدرها(٢).

الوجه الثالث: دلالة التقابل بين الكمال والنقص، بحيث يلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر، لأن التقابل بينهما هو من تقابل السلب والإيجاب الذي لا يمكن فيه اجتماع المتقابلين ولا انتفاؤهما معا، بل لابد من تحقق أحدهما وانتفاء الآخر، إذ أن تنزيه الله عن النقص يستلزم لذاته ثبوت الكمال المطلق لله تعالى، لأنه لو لم يثبت لله وصف الكمال لثبت ما يقابله من النقص، والله سبحانه منزه عن النقص(٣). والصفات الاختيارية من الكلام والنزول والإتيان والمجيء وغير ذلك، وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر صفات كمال فلو لم يتصف الرب بها لاتصف بنقائصها من الجهل والعجز والصمم والبكم

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٩٤)؛ وشرح الأصفهانية، ص ٩٤.

(٢) نقض أساس التقديس: لابن تيمية، (١/ ٤٥).

(٣) ينظر المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص٥٤٦؛ وص٥٥١.

والخرس، وهذه صفات نقص والله تعالى منزه عنها.

كما أن السلف - رحمهم الله - أثبتوا الصفات الاختيارية لله تعالى في طيات مصنفاتهم مقررين لثبوتها، فمن أقوالهم رحمهم الله: قول حرب الكرماني(١) فيما نقله عنه ابن تيمية حاكيا لقوله ومقررا: (هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها، المقتدى بهم فيها، وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة، زائل عن منهج أهل السنة وسبل الحق...)؛ ثم ذكر مذهب أهل السنة في أبواب الإيمان والقدر والوعد والإمامة وغير ذلك ثم قال مستمرا في حكايته لمذهبه: (والله سميع لا يشك، بصير لا يرتاب، عليم لا يجهل، جواد لا يبخل، حليم لا يعجل، حفيظ يسمع ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط ويغضب ويرحم ويعفو ويغفر ويعطي ويمنع وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، كيف شاء وكما شاء...، ولم يزل متكلما عالما، فتبارك الله أحسن الخالقين)(٢).

وقول أبو الحسن الكرجي(٣) فيما نقله عنه أيضًا ابن تيمية حاكيا لكلامه ومقررا

---

(١) حرب الكرماني هو حرب بن إسماعيل، أبو محمد، صاحب الإمام أحمد بن حنبل، فقيه، علامة، له مسائل أحمد، توفي سنة ثمانين ومئتين. ينظر: طبقات الحنابلة: لأبي يعلى، (١/ ٣٨٨-٣٩٠، (١٨٩)؛ وتذكرة الحفاظ: للذهبي، (٢/ ٦١٣، (٦٣٨)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٤/ ٢٤٤-٢٤٥، (١٢٧).

(٢) درء التعارض، (٢/ ٢٢-٢٣).

(٣) أبو الحسن الكرجي هو محمد بن عبد الملك، الإمام الفقيه، الشاعر، المحدث، الأديب، ولد سنة ثمان وخمسين وأربع مئة، صنف في التفسير والفقه، وله كتاب الذرائع في علم =

له: (... وهي أن الله تعالى أول لم يزل، وآخر لا يزال...، حليم، إلى سائر أسمائه وصفاته من الرضى والغضب والمحبة والضحك والعجب والاستحياء، والغيرة والكراهية والسخط...)(١).

وقول ابن أبي العز(٢): (ومذهب السلف وسائر الأئمة إثبات صفة الغضب والرضى والعداوة والولاية والحب والبغض ونحو ذلك من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة)(٣).

إلى غير ذلك من أقوال السلف الصالح في هذه الصفات.

وليعلم أن أهل السنة عند إثباتهم للصفات الاختيارية، يقصدون الصفات المتضمنة لأفعال اختيارية صادرة عنها، فهم بهذا يثبتون أمرين هما:

١) نوع الصفة وهو ذات الصفة، وهو الذي لم يزل الله تعالى متصفا بها أزلا

= الشرائع، وكتاب الفصول في إعتقاد الأئمة الفحول حكى فيه قول عشرة من الأئمة في أصول الاعتقاد، وله قصيدة بائية في شرح اعتقاد أهل السنة، توفي سنة اثنتين وثلاثين وخمس مئة. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٦/ ١٣٧-١٤٧، (٦٥٩)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (٢/ ٣٤٨-٣٤٩، (٩٨٧)؛ وطبقات الفقهاء الشافعيين: لابن كثير، (٢/ ٦٠٦-٦٠٨، (٣٥)؛ وطبقات الشافعية: لابن قاضي شهبة، (١/ ٣٤٩-٣٥٢، (٢٨٠).

(١) مجموع الفتاوى، (٤/ ١٨١).

(٢) ابن أبي العز هو علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، الفقيه، ولد سنة إحدى وثلاثين وسبع مئة، ولي قضاء دمشق ثم مصر، شارح العقيدة الطحاوية، امتحن بسبب انتقاده لقصيدة علي بن أيبك الصفدي الذي مدح فيها الرسول ﷺ، فحبس ابن أبي العز واعتقل ومنع من التدريس ونحوه، ثم خرج من حبسه، فدرس وخطب، توفي سنة اثنين وتسعين وسبع مئة من الهجرة. ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: لابن حجر، (٣/ ٨٧)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٦/ ٣٢٦)؛ والأعلام: للزركلي، (٤/ ٣١٣).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، (٢/ ٦٨٤-٦٨٥).

وأبدا، فهو أزلي لا ينفك عنه تعالى ولا يزول.

٢) أفراد الصفة وآحادها، والمقصود بها الأفعال الصادرة عن الصفة، وهي التي تجدد، فيفعلها الله تعالى متى شاء ويتركها متى شاء.

ولا تناقض بين هذين الأمرين، أي بين أزلية الصفة، وتجدد الفعل الصادر عنها، يقول ابن تيمية: (وما ذكره أئمة السنة والحديث متعين، لِمَا جاء من الآثار أنه سبحانه لم يزل كاملا بصفاته لم تحدث له صفة ولا تزول عنه صفة، ليس هو بمخالف لقولهم: إنه ينزل كما يشاء، ويجيء يوم القيامة كما يشاء، وإن استوى على العرش بعد أن خلق السموات وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه خلق آدم بيديه، ونحو ذلك من الأفعال القائمة بذاته، فإن الفعل الواحد من هذه الأفعال ليس مما يدخل في مطلق صفاته، ولكن كونه بحيث يفعل إذا شاء هو صفته والفرق بين الصفة والفعل ظاهر)[١].

فالصفة إذاً أزلية، والفعل الذي تضمنته هو المتجدد، ولا يقال عن الصفة أنها حادثة بعد أن لم تكن.

فترك الله تعالى للفعل في وقت ما لا يعني عدم اتصاف الله تعالى بالصفة التي صدر عنها ذلك الفعل. بل هو تعالى متصف بها أزلا وأبدا، فهو تعالى منزه عن تجدد الصفة، موصوف بتجدد الفعل، فإن تجدد الصفة أو زوالها يقتضي تغير الموصوف واستحالته، ويقتضي تجدد كمال له بعد نقص أو تجدد نقص له بعد كمال، بخلاف الفعل)[٢].

---

(١) التسعينية، (١/٣٢٨-٣٣٠).

(٢) ينظرالتسعينية، (٢/ ٣٣٠)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٢/٣-١٠، و٢٩٨)؛ وشرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/٩٦).

فالله تعالى له الصفات الأزلية المتضمنة للأفعال الاختيارية المتجددة بحسب مشيئته تعالى.

كما أن صفات الله تعالى الاختيارية من محبته ورضاه وفرحه بالمحبوب وبغضه وصبره على ما يؤذيه... الخ هي متعلقة بمسائل القدر، ومسائل الشريعة ومسائل الصفات، ومسائل الثواب والعقاب والوعد والوعيد(١).

ولما كانت مادة هذا البحث هي الصفات فسيكون الحديث عن مسائل الصفات فقط، التزاما بالمنهج العلمي، وحتى لا يطول بي البحث، وتتفرع جنباته يمنة ويسرة، ولكي تتركز فيه المادة العلمية.

ولأنه سيأتي في مباحث هذا الفصل الحديث عن الصفات الاختيارية والتي لبعض منها صلة بمسائل القدر(٢) لذا سأكتفي بالإشارة.

ولأن للرازي موقف من الصفات وموقف من القضاء والقدر.

لهذا كله سأوضح موقف الرازي من آيات الصفات الاختيارية في هذا الفصل ملتزمة بما أوضحته سابقا.

وبعد هذا التمهيد الذي اشتمل على مذهب أهل السنة والجماعة مجملا من الصفات الاختيارية، وصلة هذا الفصل بغيره من مسائل.

بقي إيضاح موقف الرازي من الصفات الاختيارية، وهذا ما سيأتي عرضه في المباحث التالية - إن شاء الله تعالى -.

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١١/ ٢٦٢).

(٢) ينظر مثلا: صفة الحكمة، والإرادة، والقدرة، والمحبة، والكراهة.